

TOME XXIII

1er Trimestre. 195

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

TOME XXIII

1950

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXIII. 1er trimestre 1950.

Note sur les mots

« Confession », « Église » et « Communion ».

Les questions de vocabulaire sont toujours importantes. C'est pourquoi l'on voudrait proposer ici quelques remarques sur trois mots qui intéressent le travail unionique et dont on rencontre fréquemment au moins les deux premiers dans les publications œcuméniques : les mots *confession* et *Église*, pour en préciser le sens et inviter à en limiter l'emploi ; le mot *communion* pour le recommander.

* * *

Ὁμολογία, dans le Nouveau Testament, désigne l'acte de donner sa foi ou d'exprimer sa foi ; plus précisément, sa foi au salut qui est en Jésus-Christ. Il s'agit donc d'un acte qui n'est pas simplement passager, mais qui comporte diverses conséquences ou exigences : cf. 2 *Cor.*, IX, 13. De l'acte de professer, on passe facilement à son contenu, mais le sens d'objet, même lorsqu'il est présent, ne semble jamais primer entièrement sur le sens d'acte [1]. Il en est de même pour l'équivalent latin *confessio*.

1. Ainsi dans *Hebr.* III, 1 ; IV, 14 ; X, 23, voir 1 *Tim.*, VI, 12, 13. W. Bauer, *Wörterbuch*, *s. v.*, me semble trop appuyer sur ce sens de contenu. Kattenbusch dit, avec raison : « Le mot *homologia* a toujours le sens fondamental d'une *action*. De même le mot latin 'confessio'... *La confession baptismale* était *l'acte* de confesser à l'occasion du baptême ».

Le mot a vite pris, dans le christianisme ancien, le sens de profession publique de la foi faite au péril de la vie. De là, il est passé à désigner le lieu où un martyr avait rendu son témoignage et même le tombeau de ce martyr [1]. Un peu plus tard, l'acception s'en est élargie. Réservant le nom de martyr à celui qui avait versé son sang, on appela « confesseurs » ceux qui avaient professé publiquement leur foi au péril de leur vie, mais sans perdre la vie [2] ; nous parlons encore de « confesseurs de la foi » en ce sens. La catégorie liturgique des « confesseurs » est encore plus large ; elle dérive de l'application faite, certainement dès le IVe siècle, du nom de « confessor » aux défunts, pour signifier leur sainteté ; actuellement, elle englobe tous les saints masculins qui ne sont pas martyrs.

En dehors de ces sens liés au fait du martyre ou au moins du témoignage rendu au péril de la vie, le mot *confessio* a connu, en Occident, trois usages que résume bien le texte suivant de Césaire d'Heisterbach († v. 1240) : *Scire debes triplicem esse confessionem, laudis, fidei, criminis. De confessione laudis Salvator in Evangelio dicit: Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae. De confessione fidei dicit Apostolus : Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. De confessione vero criminis ait Apostolus Jacobus: Confitemini alterutrum peccata vestra* [3].

Le sens de louange est un sens très ancien. R. Sohm et ses disciples [4] ont soutenu que le lieu premier de toute

1. Cf. H. LECLERCQ, art. *Confessio*, dans *Dict. Archéol. chrét. et lit.*, col. 2503-08.

2. Cf. H. LECLERCQ, art. *Confessor*, *ibid.*, col. 2508 s. ; P. DE LABRIOLLE, *« confesseur » et « martyr »* dans *Bull. Anc. Littérat. et Archéol. chrét.*, I (1911), p. 50-54.

3. *Dialogus miraculorum*, Dist. 3, c. 1 (éd. Strangl, Cologne, 1851, 1, 110) cité par L. E. WELLS, *Theologische Streifzüge durch die altfranzösische Literatur*. Erste Reihe. Vechta, 1937, p. 94, n. 69. Je dois plusieurs références à cette même note.

4. Récemment encore W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen*. Teil I. Berlin, 1939. — Sur la confession-louange, cf. surtont p. 7-12.

confession était l'action sacramentelle ou mystérique dans laquelle le fidèle s'unit au Christ ; à ce niveau, qui est celui de la source, la confession naîtrait comme louange aussi bien que comme profession de foi. Le sens de confession comme louange est donc primitif et authentique. On sait quelle transposition saint Augustin en a faite pour désigner la célébration des *Magnalia Dei*, non tant dans l'économie du salut universel que dans sa propre vie [1]. On peut citer dans le même sens la Confession de saint Patrice († 460), la Confession d'Alvare de Cordoue (milieu du IXe s. : cf. P. L., 121, 397 s.).

Le sens d'aveu des péchés n'a pas ouvert, cela se comprend, la même veine littéraire. On peut cependant citer la *Confessio* de Rathier de Vérone († 974) dans le *Dialogus confessionalis* (cf. P. L., 136, 397-399).

Au sens de profession de foi, expression de sa foi, le mot *confessio* était appelé à un grand avenir. La rédaction d'une profession de foi suppose une situation de crise, une mise en question de la croyance. L'Église professe paisiblement sa foi dans toute sa vie : dans sa vie de prière et de louange autant que dans ses activités d'enseignement ; mais elle ne formule sa foi dans des symboles ou des canons que pour répondre à une mise en question de ce qu'elle a conscience de tenir en sa tradition. De tels documents émanant de l'Église elle-même ne semblent pas, d'ailleurs, avoir reçu avant le XVIe siècle le titre de « confession » qui paraît avoir été réservé à des professions de foi rédigées ou souscrites par des particuliers : ainsi avons-nous une *Confessio fidei Felicis* (Félix d'Urgel, † 816 : cf. P. L., 96, 882-888), une *Confessio Gotteschalci* (Gotteschalck, † 866/69 : P. L., 121, 347) et une *Gotteschalci confessio prolixior* (ibid., 349 s.), une *Confessio Berengarii* (milieu XIe s.),

1. Cf. P. DE LABRIOLLE, *Pourquoi saint Augustin a-t-il rédigé des Confessions ?*, dans *Bull. de l'Assoc. Guillaume Budé*, juill. 1926, p. 30-47, insiste sur l'idée de louange de la grâce gratuite de Dieu.

une *Confessio S. Brunonis* († 1101 : P. L., 153, 571-572). On aura, en 1381, une *Confessio* de Wyclif, où celui-ci exposera ses positions en matière eucharistique, qui viennent d'être condamnées par l'Université d'Oxford. Plus tard, en face des positions doctrinales de la Réforme, les docteurs catholiques rédigeront, sous le titre de *Confessio*... des exposés de la tradition dogmatique de l'Église, dont on invoquera comme témoin, par exemple, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, etc. [1] ; ou encore des exposés de la foi actuellement tenue et professée par les catholiques [2].

Évidemment, le mot confession connaissait alors une vogue nouvelle du fait de son emploi par les protestants. Cet emploi remonte à la Diète d'Augsbourg, 1530 ; il faut examiner les textes attentivement. A la suite de sa discussion avec Zwingli, Luther avait eu le souci de définir ses positions ; il avait joint au copieux traité *Vom Abendmal Christi* une *Bekendnis* [3] (1528), dans laquelle il suivait l'ordre trinitaire du Symbole et déclarait sa foi sur les principaux articles, demeurant ainsi dans la ligne littéraire des « confessions » ou professions de foi citées plus haut. Quand Charles-Quint, très désireux de rétablir l'unité religieuse de l'empire, invita les princes à exprimer leur opinion et leur position à la Diète qu'il convoquait à Augsbourg pour 1530, la *Bekendnis* de Luther fut utilisée, à travers et avec différents « Articles » dont finalement ceux de Torgau, pour la rédaction du

1. Ainsi : Jérôme DE TORRES, *Confessio augustiniana in libros quatuor distributa et certis capitibus locorum theologicorum qui sunt hodie scitu dignissimi comprehensa, ex omnibus Beati Aurelii Augustini libris in unum opus bona fide et studio singulari redacta.* Dillingen, 2e éd., 1569. — Jean NEPOLIUS, *Confessio ambrosiana*... Cologne, 1580. — Cornelius SCHULTING, *Confessio hieronymiana ex D. Hieronymi operibus juxta locorum theologicorum capita contexta tomis IV*. Cologne, 1584.

2. Cf par exemple HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana. Vel potius explicatio quaedam confessionis a Patribus factae in Synodo provinciali quae habita est Petrikoviae* 1551. Paris, 1560.

3. Cf. le traité dans WEIMAR, t. XXVI, p. 261 s. : la Confession en forme la troisième partie, p. 499 s.

document qui s'intitulait lui-même *Confessio fidei* [1] et qui est connu sous le nom de Confession d'Augsbourg. Malgré le contenu un peu composite de ses deux parties et surtout l'orientation que les circonstances ont imposée au choix et à l'exposé des points de doctrine, la confession d'Augsbourg restait, en somme, quant à son genre littéraire, dans la ligne des confessions de foi déjà connues ; elle voulait être simplement une expression de la vraie foi catholique [2]. Sur un point, cependant, il y avait innovation. La confession est signée par les princes : l'électeur de Saxe, le margrave de Brandebourg, les ducs Ernest et François de Lunebourg, le landgrave de Hesse, le duc de Saxe, le prince d'Anhalt, les sénats et magistrats de Nuremberg et de Reutlingen (quatre autres villes, plus orientées vers Zwingli, présentaient simultanément un autre texte, la *Confessio tetrapolitana*).

Ce point est fort important. Pour le présent, il répondait sans doute à une nécessité. Ceux qui avaient adhéré à Luther n'avaient guère d'autre autorité qui pût les représenter et parler en leur nom à la Diète impériale ; tout au plus auraient-ils pu exciper d'une autorité universitaire, mais les seules qu'ils eussent pour eux, celles de Wittenberg et, depuis 1527, de Marbourg, étaient un peu minces. Après tout, les princes avaient souvent exercé, quitte à les usurper, bien des droits dans la vie de l'Église, droits empiétant parfois

1. Cf. non seulement le titre (documentation sur les copies et les éditions dans *Opera Melanchtonis (Corpus Reformatorum)*, t. XXVI), mais le texte : « articulos nostrae confessionis... nostram confessionem » (Praefatio, n. 3), « hos articulos... voluimus exhibere... in quibus confessio nostra extaret » (Épilogue).

2. Comp. H. Lang, *Der Sinn des Bekenntnisses*, dans *Die Kirche und die Welt. Beiträge zur christlichen Besinnung in der Gegenwart*, hrsg. von E. Kleineidam et O. Kuss. Salzbourg-Leipzig, 1938, p. 211-222 : cf. p. 213-14. — Je n'ai pu prendre que très rapidement connaissance de cette étude, au cours d'un passage dans un couvent ami.

nettement sur le domaine strictement ecclésial[1]. Ils allaient reprendre cette tradition abusive, mais la dépasser encore. Parmi les attributions que l'histoire avait parfois reconnues aux princes chrétiens, il y avait celle de réformer le peuple de Dieu ; par quoi on entendait sans doute d'appuyer de leur autorité une application des canons ecclésiastiques[2]. Les circonstances poussèrent les princes à dépasser tout ce qui leur avait été reconnu jusque là comme droit d'intervention dans les questions de religion, car ils devinrent, partie par la force des choses, partie du fait des positions de Luther, partie poussés par leur propre soif de puissance, des chefs en matière de religion.

La force des choses vint du fait que Charles-Quint prit très à cœur sa qualité de chef du peuple fidèle, selon l'idée que l'on se faisait, au moins depuis Charlemagne, de la « république chrétienne » ; il traita la question de la Réforme dans le cadre de l'unité de l'Empire, qui devait être une unité de foi religieuse autant que de fidélité politique. A cet égard, le conflit qui s'affirma entre la façon dont Charles d'un côté, la papauté et la Cour romaine de l'autre, voyaient le traitement de la Réforme et le rétablissement de l'unité

1. C'est la thèse de J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen, 1931. Selon H., les empiètements des princes dans le domaine ecclésiastique, fréquents au moyen âge et surtout aux XIVe-XVe siècles (en partie à cause de la défaillance de l'Église quant à sa propre réforme), ont préparé le régime des « Landeskirchen » de la Réforme.

2. On trouvera un matériel considérable dans HASHAGEN, *op. cit.*; B. VON BONIN, *Die praktische Bedeutung des jus reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie (Kirchenrechtl. Abhandlg.*, I). Stuttgart, 1902. (Simple description des déterminations du droit aux différentes époques, pour le temps d'après la Réforme ; le mot même de « jus reformandi » n'apparaît pas avant 1540). — Les textes et les faits concernant le « droit » des princes dans la réforme de l'Église sont très nombreux. Voici ce qu'écrivait Aponius au Ve siècle : « In tantum religiosissimi reges, vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscuntur, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persecutionis ecclesiae corpus coeperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformantur ».

religieuse, ce conflit, dis-je, dénonce la fin de la Chrétienté médiévale ; il annonce le moment, tout proche, où le principe politique d'un côté, le principe religieux de l'autre, vont prendre leur autonomie l'un vis-à-vis de l'autre. Charles reconnaissait déjà la force de la conscience ; il ne voulait pas réduire à l'unité par la contrainte, il voulait bien plutôt qu'on s'entendît pour la rétablir. Il reste que, bien avant l'ouverture si tardive du concile de Trente, il traita la question de la réunion et la traita dans le cadre de l'Empire, sous sa responsabilité d'empereur, en des assemblées d'Empire. Cela amena les princes acquis à Luther à représenter devant l'empereur et, fatalement, contre l'empereur, la cause de la Réforme. Ce sont eux qui « protestent » à Spire en 1529, qui signent la confession d'Augsbourg en 1530, qui forment la ligue de Smalkalde et dès lors, dans le Saint Empire Romain de la Nation germanique, seront les vrais chefs de la Réforme : d'une Réforme définie, au plan de l'Empire, par une « confession » ; nous allons revenir sur ce point.

L'autorité des princes en matière religieuse ne s'arrêta pas là. Quand, après bien des luttes, on en vint à établir un modus vivendi légal dans l'Empire dont Charles venait d'abandonner la charge, c'est encore dans le cadre politique et par des critères politiques, non par des critères de l'ordre de la conscience, qu'on chercha ce modus vivendi. La paix décrétée au Reichstag d'Augsbourg de 1555 était essentiellement un concordat entre puissances ayant adhéré à la confession d'Augsbourg et puissances demeurées fidèles à « l'ancienne religion » : c'est si vrai que ceux qui ne relevaient ni de l'une ni de l'autre étaient expressément exclus de l'accord (§ 17) : il s'agissait exactement d'un droit religieux des princes, dans lequel le droit des consciences individuelles était assez mal sauvegardé : celles-ci étaient soumises à l'autorité locale (§ 23) et n'avaient guère comme moyen de changer éventuellement de religion que de changer

de lieu (§ 24) [1]. L'axiome célèbre « Cujus regio illius religio » est plus tardif comme formule, mais il est déjà, quant à sa réalité, dans la Paix de 1555. Celle-ci assurera effectivement une certaine paix jusqu'au début du XVIIe siècle. Quand une nouvelle paix interviendra après la guerre de Trente ans, elle reprendra, mais avec de nouvelles précisions, les principes posés à Augsbourg en 1555 ; le traité de Westphalie de 1648, se référant expressément à la paix d'Augsbourg, reconnaîtra aux autorités territoriales souveraines un *jus reformandi* qui n'est qu'une extension de la souveraineté civile au domaine religieux, le prince ayant le droit d'imposer sa religion à ses sujets. Comme la paix de 1555, le traité établira une égalité de droits entre les États « catholiques » (il ne parle plus d'« ancienne religion ») et ceux de la Confession d'Augsbourg [2]. Mais, cette fois, les « réformés » (calvinistes, éventuellement zwingliens) obtiennent les mêmes droits que les catholiques et les fidèles de la Confession d'Augsbourg (art. VII, § 1 ; Mirbt, n° 529).

De toute cette histoire très rapidement résumée, deux points ressortent concernant notre sujet :

1° Les luthériens ont été amenés à se définir comme corps religieux en face de l'Église catholique par une « confession », comme une « Confession ». La Diète d'Augsbourg représente à cet égard un tournant considérable dans le développement de la Réforme. L'unité religieuse ne pouvant être rétablie, les protestants furent alors, pour la première fois, reconnus par le pouvoir impérial comme formant une communauté religieuse, mais ils le furent essentiellement sur la base de la « confession » dans laquelle ils avaient été

1. Texte dans Kidd, *Documents of the Continental Reformation*, n° 149. — Ces §§ 17, 23 et 24 de la Paix d'Augsbourg correspondent respectivement aux n° 5, 10 et 11 du texte donné en allemand par Mirbt, *Quellen...*, n° 437.

2. Cf. les textes de différents §§ de l'art. V, dans Mirbt, *Quellen...*, n°s 518-524. Sur ce *jus reformandi*, cf. supra, p. 8, n. 2, et O. Klopp, *Was ist Reformation ?* dans *Hist.-polit. Blätter*, CXXIX (1902), p. 632-648.

amenés à formuler leurs positions [1]. Cela avait certainement un côté positif, cela soulignait l'importance de la doctrine. Les luthériens ont toujours eu une forte marque de « confessionalisme », en particulier aux États-Unis ; ils s'y sont souvent, de ce fait, montrés intransigeants, voire de rapports difficiles. Sous le régime nazi, l'idée de confession a repris, on le sait, une nouvelle valeur, elle s'est alliée à l'idée d'« Église », en voie de redécouverte, jusque dans le nom d'«Église confessante» (*Bekenntniskirche, Bekennende Kirche*).

Cela avait aussi un côté moins avantageux : la définition d'une communauté religieuse par l'élément intellectuel de sa croyance. Cela intellectualisait la religion, tendant à la réduire à ce qui est formulable, alors que le christianisme est essentiellement une réalité transmise depuis le Christ et les Apôtres, une transmission de réalités comportant et les Écritures, et leur interprétation, et les sacrements, et la prière, et la vie religieuse, et le culte des saints, et l'usage saint de l'intelligence, etc... Tout cela, « confession » ne le disait pas, alors que « Église » ou « Communion » l'incluent.

2° Dans l'usage luthérien du mot, confession signifiait l'ensemble des articles de foi tenus. Mais dans les instruments diplomatiques de 1555 et de 1648, le mot servait à désigner *la communauté religieuse* des luthériens. Ainsi le mot « confession » pris comme équivalent d'« Église », c'est-à-dire au sens où beaucoup le prennent lorsqu'ils disent, par exemple : « Les trois confessions étaient représentées », « ...nos deux confessions... », etc., représente une catégorie politique, une catégorie du Droit impérial germanique. Ce sens du mot se rattache aux efforts accomplis dans le cadre de l'Empire pour trouver un modus vivendi ou établir un concordat entre les luthériens et les catholiques, et même plus précisément entre les princes ou les États luthériens et les princes ou les États catholiques.

1. B. von Bonin, *op. cit.*, p. 39-40, a bien noté ce point.

A la suite d'Augsbourg et de Munster, dans la ligne de ces concordats politico-religieux, il s'est créé en Allemagne un Droit des confessions dont certaines dispositions locales manifestent, avec toute l'exagération d'une caricature, des traits qui étaient essentiels au principe même de tels concordats et à la notion de « confession » qu'ils impliquaient. Pour rentrer dans le cadre de paix ainsi posé et profiter de ses avantages, les catholiques ont souvent dû, surtout là où ils étaient en minorité, prendre sociologiquement le titre et le visage d'une confession à côté des autres, entrer dans le jeu des luttes confessionnelles et des paix confessionnelles, des divers édits de tolérance accordés par les princes sur une base analogue à celle d'Augsbourg et de Munster, celle d'un concordat entre des « confessions » [1]. Ainsi a-t-on vu parfois des dispositions assez étranges. Le cas le plus notable est sans doute celui de la principauté d'Osnabruck. Signalé par H. Nottarp [2], il a été étudié de façon détaillée par H. Hoberg [3]. Un chapitre mixte élisait alternativement un évêque catholique et un évêque luthérien [4]. Les protestants participaient parfois au culte dominical dans de véritables services communs, et non par un simple simultaneum. Là où il n'y avait qu'une paroisse et qu'elle était catholique (28 cas), les luthériens s'adressaient au curé catholique pour le baptême, le mariage et l'enterrement (mais non pour la confession et la communion) ; les catholiques faisaient de même, dans une mesure moindre cependant, là où la seule paroisse était luthérienne (17 cas).

1. Comp. LANG, *art. cité*, p. 214-215.

2. *Zur Communicatio in sacris cum Haereticis*. Halle, 1933.

3. *Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des* 19. *Jahrhunderts*. Osnabruck, 1940.

4. Dans son compte rendu du livre de Hoberg (*Theol. Quartalsch.*, 1940, p. 254), J. LÖHR précise que, quand l'évêque était luthérien, l'administration de la communauté catholique en matière proprement ecclésiale était assurée par un autre évêque, celui de Cologne.

Dans les diverses fondations (Chapitre, Collégiale, etc.), les bénéfices étaient attribués dans des proportions déterminées aux catholiques et aux luthériens. Cet état de choses a duré depuis 1648 jusqu'aux premières années du XIXe siècle ; il représente, en même temps qu'un cas notable de *communicatio in sacris* littéralement tournée en institution, un produit logique du droit des « confessions » dont nous avons brièvement retracé l'histoire. La « confession » apparaît bien ici pour ce qu'elle est : une catégorie non pas théologique, ni même canonique, mais politique et séculière.

O. Bauhofer énonçait cela d'une manière sévère mais, je crois, profondément juste, lorsqu'il écrivait : « La confessionalité, le sens du concept de confession n'est nullement un équivalent de la « visibilité » de l'Église ; car la visibilité est un fait théologique, la confessionalité un fait séculier, non-théologique. La confession, c'est l'Église sous l'aspect du siècle, vue du point de vue du monde, par exemple comme institution de Droit public » [1].

A vrai dire, ces derniers mots suggèrent très justement un domaine dans lequel la catégorie « confession » se trouve à sa place : le domaine politique, celui du droit public des États. C'est ainsi que, cherchant une définition non pas théologique, mais *juridique*, du fait « Église », un juriste, M. Brandweiner, était amené récemment à l'utiliser [2]. Il partait pour cela de la définition de l'État : Église et État sont des sociétés de droit. L'État, dit-il, comprend trois éléments dans sa définition : un peuple, un domaine (territoire), un pouvoir. L'Église est aussi, dans son ordre, une société souveraine, mais son ordre n'est pas celui d'un

1. *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, dans *Der kathol. Gedanke*, VII (1934), p. 40-41 ; reproduit dans *Einheit im Glauben*. Einsiedeln, 1935, p. 138.

2. *Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften*. Gratz et Vienne, 1947 ; en particulier p. 14 s.

État temporel, territorial ; c'est celui de la foi des âmes : une foi qu'il est un devoir, pour le pouvoir ecclésiastique, de prêcher et, pour les sujets, d'accepter. Ainsi pourrait-on définir *juridiquement* une « Église » comme une société de droit souveraine sans territoire propre, mais comportant une confession religieuse déterminée. Au fond, remarque M. Brandweiner (p. 77 s.), la souveraineté intérieure d'une « Église » s'exprime au maximum dans le droit de fixer la confession de foi et, par là, les conditions et les limites d'appartenance à sa propre unité. Sans doute serait-ce le lieu de se rappeler la thèse de Sohm, récemment reprise par Maurer (cf. supra, p, 4, n. 4) selon laquelle l'élément premier est le sacrement, duquel découlent et le droit et la confession. La souveraineté d'une Église est d'abord son droit inconditionné à célébrer les sacrements de la foi. Retenons seulement la conclusion de M. Brandweiner : comme corps juridique autonome et même souverain, une « Église » se définirait, en droit public, comme une « confession ». Mais, au point de vue interne et au regard de la théologie, elle est autre chose et plus que cela. Pour ma part, comme théologien, je répugne à désigner les communautés chrétiennes, et en toute hypothèse les Églises catholique et orthodoxes, comme des « confessions ». Par contre si, étant ministre ou préfet dans un État laïc, j'avais à m'exprimer comme tel, je parlerais peut-être de « confession ».

De fait, cette catégorie semble être demeurée étrangère aux corps chrétiens qui avaient davantage une conscience et une structure d'Église. Il ne semble pas qu'elle ait eu de crédit en Angleterre. L'Église anglicane s'y est considérée comme Église et a traité les autres communautés en sectes. Au surplus, les 39 Articles sont-ils moins une « confession de foi » comme celle d'Augsbourg ou celle de La Rochelle, qu'un énoncé de limites, une sorte de balisage pour la pensée théologique et la prédication. Mais, dans les pays

anglo-saxons modernes, la catégorie « confession » a été largement dépassée par celle de « dénomination » qui constitue un défi au sens religieux aussi bien qu'à la poésie.

Les Églises orthodoxes ont connu des confessions de foi : celles de Gennade Scholarios, de Métrophane Kritopoulos (1625), de Cyrille Lukaris (1629), de Pierre Moghila (1640), de Dosithée enfin (1672) qui, approuvée par le concile de Jérusalem, est un document de haute valeur. Il est notable que toutes ces confessions, sauf la première qui est antilatine, ont un rapport au protestantisme ; elles répondent à la confrontation que l'Orthodoxie a été amenée à faire et ont été rédigées soit sous influence protestante (Kritopoulos, Cyrille Lukaris), soit en réaction contre le protestantisme (Moghila, Dosithée). Ce simple fait suggère que le genre « confession de foi » ne doit guère répondre à un mouvement spontané de l'esprit orthodoxe. Le P. Serge Boulgakov a sans doute donné la raison profonde de ce fait lorsque, parlant de la catégorie « écrits symboliques » qui est, dans le protestantisme, la catégorie théologique dans laquelle rentrent les confessions de foi, il disait : « Des *livres symboliques, au sens strict du mot*, ne peuvent guère exister dans l'Orthodoxie. S'ils existaient, ils devraient remplacer et abolir la tradition vivante qu'ils voudraient exposer. Les livres symboliques du protestantisme sont des chartes constitutionnelles, qui servent de base à de *nouvelles* sociétés ecclésiastiques ne possédant pas de tradition à elles. Ces livres forment un commencement de tradition pour les sociétés protestantes. Il est évident qu'en ce sens les livres symboliques ne sont pas propres à l'Orthodoxie ; ce que l'on désigne de ce nom, ce sont simplement des réponses des hiérarques orthodoxes à des questions posées, ou des définitions de l'Orthodoxie, données par elle-même, *par rapport* à une autre confession. Tout cela doit s'entendre pragmatiquement, dans un certain contexte historique ;

et ces écrits peuvent certainement être soumis à revision »[1]. Par ces derniers mots, le P. Boulgakov donne son suffrage à ceux qui, dans l'Orthodoxie, contestent l'autorité dogmatique des « écrits symboliques »[2].

L'Église catholique a ses professions de foi, ses canons conciliaires et divers documents du magistère, ayant chacun son degré d'autorité propre, parfois difficile à fixer de façon exacte ; mais elle ne peut absolument pas se définir comme une confession ni s'exprimer adéquatement dans une confession, et ceci pour une raison analogue à celle que formulait le P. Boulgakov. Je n'ai pas l'intention de développer ici cette raison, j'y ai déjà touché ailleurs[3] ; il faudrait esquisser toute une théologie de la Tradition et quelques-uns des aspects décisifs de l'ecclésiologie. Mais le fait est certain, il se marque jusque dans l'impossibilité qu'il y a, plus grande encore peut-être que pour les Églises orthodoxes, de faire sa place à l'Église catholique dans le cadre d'un exposé des « confessions chrétiennes ». Quelle base prendre, et quel choix opérer ? Qu'on se reporte, par exemple, à l'article *Confessions* de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings : l'auteur, W. A. Curtis, analyse des textes du concile de Trente, c'est-à-dire des textes d'affrontement avec la Réforme protestante (t. III, p. 838 s.). C. Fabricius, dans son *Corpus Confessionum*, a élargi le « confessionnel » jusqu'à englober « toute parole par laquelle un

1. *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, p. 49-50 (les soulignés sont de l'auteur).

2. Ainsi, parmi les théologiens russes, Bolotov (*Lettres*, 33) et le P. Georges Florovski (*La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, dans *Put'*, 1928, p. 120 s.), cités par St. Zankov dans sa communication au Congrès de Théologie orthodoxe tenu à Athènes en 1936 (*Procès-verbaux*. Athènes, 1939, p. 276). — Cf. aussi *ibid.*, p. 64, M. Hamilcar Alivisatos. — Comp. l'excellent connaisseur des choses orientales que fut W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*. Berlin, 1872, p. 33 (citant lui-même Kimmel).

3. Par exemple *Chrétiens désunis*, 1937, p. 233 s. ; *Esquisses du mystère de l'Église*, 1941, p. 125 s., 130 s., 149 s.

homme peut exprimer à un autre, en un bref résumé, son avoir religieux le plus intérieur » (*Vorrede*). Ce propos était fort intéressant ; il était significatif de l'idée récente qu'une communauté religieuse ne s'exprime pas elle-même dans ses seuls textes dogmatiques, mais aussi et même surtout dans sa vie de prière : idée qui marque une distance considérable entre les *Symboliques* du XIX[e] siècle et les *Konfessionskunde* du XX[e] ; encore voit-on combien le mot confession est pris ici, comme chez Fabricius, en un sens large. Il est certain que le *Corpus Confessionum* peut rendre de grands services ; on ne peut que souhaiter son achèvement. Mais comment voulait-on y fixer « l'avoir religieux le plus intérieur » qu'un catholique pût exprimer à un autre homme ? En publiant, dans une *Abteilung* 5, les textes suivants (pour plusieurs d'entre eux, sans doute, de façon non intégrale) : Droit canon ; rite romain ; chants populaires ; énoncés dogmatiques des papes et des conciles ; catéchismes ; Traités avec les États en Italie, Espagne, France, Belgique, Pologne, Autriche, Allemagne, Amérique latine et autres pays ; Règles et rites des Ordres et Congrégations ; documents d'union de groupes orientaux avec Rome... Programme écrasant, héroïque, et pourtant inadéquat pour exprimer une Église dont la substance vivante est antérieure à toutes ces manifestations de sa vie parmi lesquelles, d'ailleurs, certaines n'expriment que des opportunités historiques : ainsi les traités avec les États [1].

Aussi bien l'Église catholique n'a-t-elle jamais voulu se considérer elle-même comme « une confession ». Le mot même ne fait pas partie de son vocabulaire et, en parlant de la confession d'Augsbourg au sens du traité de Westphalie, Innocent X ajoute un significatif « *ut vocant* » [2] ; l'Église

1. De 1922 à 1938, Pie XI a conclu dix-huit concordats. Qu'en restait-il en 1945 ?

2. Bulle *Zelo domus Dei* du 20 novembre 1648 (dans Mirbt, *Quellen*, nº 520).

catholique connaît bien le mot « confession », mais dans les sens traditionnels rappelés au début de cette note, et particulièrement dans le sens de confession de foi, expression et profession de la foi traditionnelle, apostolique. C'est pourquoi elle n'emploierait pas volontiers le mot pour désigner soit les communautés dissidentes, soit les documents dans lesquels celles-ci ont pu exprimer leur doctrine. Elle a pour cela son vocabulaire propre, traditionnel : soit pour les groupes, et elle parle alors de *schisma, haeresis, religio,* soit pour les personnes, et ses catégories sont alors : *catholici, acatholici* (*baptizati, non baptizati*). Nous verrons plus loin dans quelles limites elle emploie le mot *ecclesia*.

Les mots *confession* et surtout *confessionnel* ont pris une nouvelle nuance, en même temps qu'ils ont trouvé un emploi considérable, dans le monde et à l'époque du libéralisme adogmatique. Du moins dans les écrits de certains protagonistes fervents du Christianisme pratique : particulièrement du pasteur W. Monod et de plusieurs rédacteurs du *Christianisme social* qui, en France, présentèrent *Life and Work* comme ayant un statut pragmatiste et libéral. Dans ces présentations du Mouvement — qu'on ne saurait sans injustice identifier avec le Mouvement lui-même, comme je l'ai trop fait en 1937 dans *Chrétiens désunis* — il semblait qu'il y eût une essence de la religion, consistant dans l'attitude de l'âme, et des superstructures ou des cristallisations extérieures, d'une valeur purement relative, élaborées par chaque époque ou chaque « famille spirituelle » selon ses catégories intellectuelles ou les inclinations de sa sensibilité religieuse : les dogmes formulés dans les Confessions, les rites dans lesquels on rangeait les sacrements, les organisations ecclésiastiques dans lesquelles on comprenait la structure hiérarchique ou non-hiérarchique du ministère [1]. Ces inter-

1. Cf. W. Monod, *Que signifie le Message à la Chrétienté ?* dans *La Conférence universelle du Christianisme pratique. Stockholm,* 19-20 *Août*

prètes de *Life and Work* préconisaient dès lors qu'on laissât de côté les questions doctrinales, « chacune des communions chrétiennes restant libre de formuler dogmatiquement, d'après ses propres symboles théologiques, les postulats surnaturels de la vie évangélique »[1], et qu'on s'unît dans une action inspirée par l'esprit de l'Évangile. Dans cette perspective, le « confessionnel » était tout indiqué pour désigner ses « symboles théologiques » en lesquels chaque communion restait libre de formuler dogmatiquement « les postulats surnaturels de la vie évangélique », c'est-à-dire des choses de facture tout humaine, parfaitement légitimes comme telles et même nécessaires, mais dont on avait eu le tort de faire des sortes d'absolus ; ce par quoi, ce au nom de quoi, dès lors, on s'était opposé en de vaines « batailles confessionnelles »[2].

Cette manière de voir, qu'il n'était pas inutile de dénoncer et de critiquer en 1926, comme l'a fait l'abbé Journet, voire en 1937 comme je l'ai fait moi-même, ne serait sans doute plus guère soutenue aujourd'hui. On a même souvent constaté qu'un résultat de l'œcuménisme avait été de réveiller partout la conscience confessionnelle, c'est-à-dire celle des positions doctrinales d'Église. Pourtant, le libéralisme menace toujours de reparaître : il est une tentation si naturelle... Il affleure ici et là, et des hommes qui, sans aucun doute, le rejettent, s'expriment parfois en des termes

1925. Édit. du « Christianisme social », 1926, p. 36 : « Le Congrès du Christianisme pratique est décidé à laisser de côté, demain comme aujourd'hui, les questions doctrinales, liturgiques, ecclésiastiques ; il affirme que les dogmes, les rites, les sacrements de chacune des grandes Confessions chrétiennes, expriment, sous des formes variées, une seule expérience religieuse, et correspondent à un même programme, selon le credo formulé par saint Jean : « Il a donné sa vie pour nous, et nous aussi nous devons donner notre vie pour les frères ».

1. Expressions de W. Monod, *op. cit.*, p. 48.

2. Expression de M. Charly Clerc, dans *La Semaine littéraire*, 12 Sept. 1925 (cité par Ch. Journet, *L'union des Églises*, p. 79).

par lesquels pourraient s'insinuer les disjonctions qu'on vient de rappeler[1]. Facilement, certaines formules dans lesquelles ceux qui les emploient ne mettent pas personnellement ce contenu, se montreraient accueillantes à la distinction libérale entre un fond commun de vie, qu'il faudrait faire passer en un front commun d'action, et des à-côtés théologiques : ce qui suppose aussi qu'il y aurait, d'un côté, le christianisme, et de l'autre « les Églises »...

* * *

Si nous rejetons le mot « confession », comment désignerons-nous les divers corps religieux chrétiens ? Parlerons-nous pour eux d'« Église » ; si non, pourquoi ; si oui, dans quelles conditions ?

L'antiquité chrétienne a toujours répugné à donner le nom d'Église aux corps qui s'étaient séparés de l'unique Église visible, laquelle était l'Église « catholique », c'est-à-dire véritable et orthodoxe. On ne concevait pas qu'il y eût Église sans les attributs de l'Église, que le symbole de Nicée-Constantinople a nommés : une, sainte, catholique, apostolique. C'est pourquoi on appelait les communautés séparées de l'unité de divers noms, à l'exclusion de celui d'Église, sauf à employer celui-ci en son sens empirique d'assemblée en utilisant l'expression biblique de *ecclesia malignantium...*[2]. On disait : *coetus haereticorum*[3] ; *conventus*

1. Exemple, la phrase suivante du pasteur Marc BOEGNER : « Puis-je également demander aux catholiques, aux orthodoxes, aux protestants qui liront ces pages de mettre eux aussi de côté leurs a-priori confessionnels, leurs préjugés ecclésiastiques, et de se laisser guider vers un examen personnel du problème de l'unité chrétienne... ? » *(Le problème de l'unité chrétienne.* Paris, 1946, p. 10-11).

2. Par référence à *Ps.* 149, 1 et 25, 5 (Vg.). Je n'ai pas noté de référence patristique, mais, pour le XIII[e] s., voir HUGUES DE SAINT-CHER, *In Epist. Pauli* ; in 1 Cor. (éd. Venise, 1703, t. VII, fol. 108) ; MONETA DE CRÉMONE, *Summa adv. Catharos et Valdenses*, lib. V, c. I (éd. Ricchini, 1743, p. 389).

3. Par ex. LACTANCE, *Div. inst.*, IV, 30, 13.

haereticorum, schismaticorum ; *pars Donati* (Saint Augustin) ; *Synagoga* ; etc... Ce dernier mot a connu une fortune considérable, jusque chez les Réformateurs [1], du fait qu'il existait, traditionnellement reçue, une opposition de portée dogmatique entre *ecclesia* et *synagoga*.

Les premiers écrivains chrétiens semblent ne l'avoir guère connue. Mais certains textes bibliques se prêtant à un emploi péjoratif du terme de synagogue (cf. par ex. *Apoc.*, III, 9), emploi que la controverse judéo-chrétienne n'avait pu que confirmer, on opposa souvent à l'Église du Christ et des Apôtres la Synagogue de l'Antéchrist que représentaient les Marcionistes, Valentiniens, Montanistes, etc [2]. Saint Augustin a lancé ou au moins accrédité l'idée suivante, qui a été souvent reprise après lui, bien que ses bases lexicographiques fussent discutables : *Ecclesia*, qui signifie *convocatio*, convient à un peuple spirituel, tandis que *Synagoga*, qui signifie seulement rassemblement, *grex*, s'emploie pour les animaux [3]. Cette opposition avait, aux yeux des Pères, une signification profonde : s'agréger en une « synagogue » n'était qu'un acte naturel, partant d'en bas, tandis que l'Église était appelée d'en haut [4]. C'est pourquoi l'emploi de *synagoga* par opposition à *ecclesia* fut longtemps tout naturel pour désigner les sectes hérétiques ou schismatiques [5].

1. Par ex. CALVIN, *Inst. chrét.*, éd. Budé, ch. 4, t. II, p. 144-145 ; *Confession de foi de 1537, art. 18* (tout cet art. est précieux pour le vocabulaire de Calvin en ces questions) ; Jean KNOX, *Conf. de foi de 1560, art. 18* (dans KIDD, *Documents of the Continental Reform.*, p. 705. Noter, avec KIDD, p. 703, n. 1, que KNOX, dans sa Dispute de 1547 avec Arbuckill, emploie l'expression « *Ecclesia malignantium* ».

2. Par ex. S. JÉRÔME, *Dial. contra Luciferianos*, n. 28 (P. L., 23, 182). Jurieu prend ce texte à contre-sens.

3. *Enarr. in Ps.* 77, n. 3 (P. L. 36, 984), *in Ps.* 81, n. 1 (col. 1047).

4. Comp. E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 1933, p. 24 (tr. fr., p. 16-17) se référant à l'ouvrage introuvable de Passaglia, *De Ecclesia Christi*, I (Ratisbonne, 1853), p. 10.

5. Cf. par ex. S. ISIDORE, *Etymol.*, lib. VIII, c. I (P. L., 82, 295) ; Saint ALBERT LE GRAND, *De sacrif. missae*, III, 6 (Borgnet, 38, p. 102). Encore

Depuis le triomphe de la théologie analytico-dialectique de type scolastique sur la théologie symbolique de type patristique, cette opposition n'est plus guère de mise. En même temps, une ecclésiologie proprement dite, analytique elle aussi, est née et s'est développée, dont ce n'est pas le lieu de retracer l'histoire. On ne parlerait plus, aujourd'hui, de synagogue des hérétiques, mais on n'en donnerait pas pour autant au corps religieux qu'ils forment, le nom d'Église. Certains, surtout parmi les clercs, soupçonnant un problème, évitent d'employer ce mot au pluriel, surtout en parlant des dissidents ; d'autres, surtout parmi les laïcs, l'emploient largement, mais en l'écrivant avec une minuscule chaque fois qu'il désigne autre chose que l'Église catholique, laquelle est, pour eux, l'Église tout court. Il peut n'être pas sans intérêt de compléter ici la petite enquête dans le domaine des documents officiels, que j'avais esquissée en 1937 dans *Chrétiens désunis* (Append. VI).

Les documents romains officiels ne parlent pas de la même manière des communions protestantes et des communions orthodoxes. Dans l'invitation adressée aux dissidents de venir au concile du Vatican, on avait pris soin de rédiger deux appels séparés, un pour les évêques orientaux, l'autre pour les protestants (cf. les textes dans Mansi, t. 49 et Fr. de Wyels, *Le concile du Vatican et l'union,* dans *Irénikon,* juin 1929, p. 336-396) ; les groupes protestants, disait-on, ne formaient pas de véritables Églises, n'ayant ni sacerdoce ni succession apostolique. Pour les Orientaux, par contre, Pie IX parlait de « ces Églises qui... » (Lettre apostolique *Arcano divinae Providentiae* du 8 sept. 1868 : de Wyels, p. 389). Quant aux Anglicans, on avait évité d'inviter leurs évêques, considérant leurs ordres comme douteux, et l'on s'était abstenu de rédiger un texte particulier à leur intention (cf. Butler, *The Vatican Council,* 1930, t. I, p. 95).

Le terme le plus général, et aussi le plus vague, est celui de *coetus.*

au XVIe siècle : Cf. G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique cathol. depuis la Réforme.* Gembloux, 1937, p. 5, 99 : on voit bien par le savant exposé de T. que ce vocabulaire correspondait à une ecclésiologie non développée et qui n'envisageait l'Église que d'une façon globale.

C'est celui dont se sert le décret du S[t] Office du 8 nov. 1865 interdisant aux catholiques la participation à la Société pour procurer l'unité de la Chrétienté : « qui finem sibi praestituunt unionem procurandi omnium coetuum christianorum » (décret publié à nouveau le 4 juillet 1919 : cf. *Acta Ap. Sedis,* 1919, p. 309).

On trouve les communautés protestantes ou anglicanes désignées par les termes suivants : Dans sa lettre aux Anglais *Amantissimae voluntatis* du 14 avril 1894, Léon XIII dit : « Vos igitur omnes cujusvis communitatis vel instituti » (*Actes,* éd. Bonne Presse, t. V, p. 194). Ailleurs (Lettre *Optatissimae* du 19 mars 1895, *ibid.,* p. 266) il parle de « Gentes ». Dans la bulle *Apostolicae curae* du 13 sept. 1896, il dit : « ...qui religionis ministri in communitatibus suis habentur » (éd. citée, t. IV, p. 76). Cependant, dans ses lettres à St. Gardiner, le cardinal Gasparri emploie le mot Église dans son sens sociologique et descriptif, pour l'Église anglicane américaine et pour l'ensemble des communions chrétiennes (texte dans M. Pribilla, S. J., *Um kirchliche Einheit...* Fribourg-en-Br., 1929, p. 315, 318). Déjà, dans l'allocution qu'il avait prononcée en 1866 en posant la première pierre de la nouvelle église Saint-Thomas de Cantorbéry à Rome, Pie IX avait dit : « L'Église principale d'Angleterre, l'Église officielle, je veux dire l'Église protestante » (pour la distinguer de l'Église catholique romaine) : cf. Ch. Quénet, *L'unité de l'Église,* dans *Tu es Petrus.* Paris, 1934, p. 878-879.

Par contre, l'usage d'appeler les communautés orthodoxes « Églises » est courant et constant depuis le début même de la rupture. Ainsi Grégoire VII, au lendemain même du schisme (cité par le P. Hofmann dans *Gregorianum,* 1939, p. 261) ; Urbain II assigne comme but à la première croisade « *liberatio Orientalium Ecclesiarum* » (P. Villey, *La Croisade...* Paris, 1942, p. 81). Le IV[e] concile de Latran, en 1215, parle de « l'Église des Grecs » (Mansi, t. 22, col. 989) ; Grégoire IX, écrivant au patriarche de Constantinople, emploie souvent les mots « Graecorum Ecclesia » et « Ecclesia latina » (voir Mansi, t. 23, col. 58 A, C, E ; 59 B et C) ; le vocabulaire de saint Thomas, qui est contemporain, est aussi tout à fait en ce sens. Enfin, le concile d'union de Florence emploie ordinairement le terme de « Ecclesia orientalis » au sens de « Ecclesia graeca » (cf. Hofmann, dans *Gregorianum,* 1939, p. 260). L'usage d'appeler les Églises orthodoxes « Églises » est demeuré, et il est plus que jamais celui du Saint-Siège. En effet, si Pie IX, par exemple, dans un bref du 30 avril 1872 accordant une indulgence à ceux qui assistent à la messe célébrée pour le retour de l'Église gréco-russe à

l'unité, emploie l'expression « societati Graecorum schismaticorum » (dans Jugie, *La prière pour l'unité chrétienne*, Paris, 1919, p. 264), Léon XIII, dans sa lettre apostolique *Praeclarae gratulationis* du 20 juin 1894, parle, pour les orthodoxes, de « Ecclesiae orientales » (éd. citée V, p. 86) ; par contre, pour les protestants, il dit « congregationes suas » (*ibid.*, p. 92). Dans le bref érigeant l'église Notre-Dame de France à Jérusalem (18 avril 1896), il parle des suffrages à donner « aux âmes des fidèles défunts des Églises d'Orient (il s'agit des orthodoxes) et d'Occident... » (dans Jugie, *op. cit.*, p. 309). Dans la lettre apostolique *Cum divini Pastoris* du 25 mai 1898 par laquelle il institue l'Archiconfrérie Notre-Dame de l'Assomption Léon XIII parle ainsi des orthodoxes : « Dissidentes Orientalium christianorum greges » (Éd. B. Presse, t. VI, p. 256 ; Jugie, *op. cit.*, p. 274). Dans un rescrit du 12 juin 1907, la S. Congrégation des indulgences s'exprime ainsi : « *Ad impetrandam optatam inter Ecclesiam catholicam et Ecclesias ab hac dissidentes unionem* » (dans Jugie, *op. cit.*, p. 249). — Pie XI, dans l'Allocution consistoriale du 18 déc. 1924 dit, en parlant manifestement des Églises orthodoxes « *de Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque...* » (*Acta Ap. Sedis*, 1924, p. 491). — Dans l'enyclique *Orientalis Ecclesiae decus* du 9 avril 1944 pour le centenaire de Saint Cyrille, Pie XII emploie fréquemment l'expression « Ecclesia Orientalis » (*Acta Ap. Sedis*, 1944, p. 129 s.). Dans l'encyclique *Orientales omnes Ecclesias* du 23 déc. 1945 en l'honneur de l'anniversaire de l'union de Brest, encyclique où il proteste contre l'entreprise d'arrachement des Ruthènes à l'union avec Rome, la suscription est déjà caractéristique ; les Églises orthodoxes sont certainement visées puisqu'on parle aussitôt de « earum discessum » (*Acta Ap. Sedis*, 1946, p. 33). Ailleurs, p. 59, on a évité le mot *Ecclesia* pour employer celui de *societas* ; mais la *Documentation catholique* qui traduit alors par Église ne se trompe pas de beaucoup puisque, un peu plus loin, p. 42 et 56, nous trouvons, dans le même contexte, les mots « cum dissidente Ecclesia conjunctio ». Dans de multiples endroits, cette importante encyclique emploie les expressions « Orientalis Ecclesia, Ecclesia Occidentalis (ou Latina) » : cf. pp. 35, 36, 45, 46, 47, 48. On caractérise ainsi l'union de Florence : « Graeca fuit Latinae Ecclesiae solemniter coagmentata » (p. 35). Force de la mémoire et de la tradition dans l'Église romaine !

Ainsi le fait est-il bien établi. Les documents romains officiels emploient le mot « Églises » pour les communautés

orthodoxes, alors qu'ils évitent généralement de le faire pour les communautés protestantes.

Certains verront là, une fois de plus, de l'orgueil. Nous ne nous attacherons pas ici à justifier cette manière de faire qui, au surplus, est conforme à la tradition la plus authentique [1]. Il nous faut pourtant tâcher d'en comprendre le sens et les raisons. Voici comment je les verrais.

Il y a un certain nombre d'éléments essentiels dont la présence fait qu'il y a Église, l'absence, qu'il n'y a pas Église, et la réalisation plus ou moins parfaite qu'il y a Église de façon plus ou moins achevée. Évidemment, quand on s'exprime ainsi, on se donne les apparences pénibles de parler de ces choses d'une façon quantitative, juridique et tout extérieure. Les choses sont pourtant telles. Comment Jésus a-t-il institué l'Église ? En un sens, elle n'était pas à fonder : le peuple de Dieu existait depuis Abraham en Israël ; ce que Jésus a fait, c'est de l'instituer selon une nouvelle et définitive Disposition (*Διαθήκη, Diathèkè*) grâce à laquelle tous les hommes, et non plus seulement une nation, pourraient avoir part à l'héritage véritable et définitif, au don du Saint-Esprit, et non plus seulement à ses figures. Or les éléments de cette nouvelle Disposition, constitutifs de l'Église et relatifs à la triple fonction du Christ — prophète, prêtre et roi — sont 1° la révélation et le dépôt de la foi évangélique, qui est essentiellement la foi trinitaire ; 2° l'institution des sacrements, d'abord ceux de baptême et d'eucharistie, mais aussi ceux que nous voyons exercer par les Apôtres et en particulier l'imposition des mains pour le ministère ; 3° l'institution du minis-

1. Aux yeux de H. Burn-Murdoch, c'est par un véritable abus, qui n'a aucun appui dans le N. T., qu'on donne aujourd'hui le nom d'« Églises » à des sectes telles que les Baptistes, les Quakers, etc. Si l'on avait appliqué la façon actuelle de s'exprimer à l'époque apostolique, il eût fallu parler, dit-il, d'une Église docète, d'une Église nicolaïte, etc. (*Church, Continuity and Unity*. Cambridge, 1945, p. 10, 18, 38, 47, 157).

tère apostolique chargé et du dépôt de la foi et de la célébration des sacrements. — Tels sont les trois éléments essentiels qui, lorsqu'ils sont présents et actifs, constituent les hommes en vrai peuple de Dieu et en Église, font qu'il y a Église. On peut dire qu'*ils structurent* l'Église : la foi reçue du Christ et des Apôtres et *professée comme foi d'Église,* pas seulement comme opinion théologique ou comme « message » prophétique ; les sacrements reçus du Christ et des Apôtres tels qu'ils nous viennent d'eux par la tradition (transmission) de l'Église ; l'autorité apostolique également transmise selon la forme de la tradition et qui, à l'image de celle du Christ dont elle dérive, est prophétique (magistère) sacerdotale et royale (gouvernement du peuple de Dieu).

Si on nous a suivi jusqu'ici, on ne nous contestera pas les conséquences suivantes : 1° Il n'y a qu'une Église véritable ; en elle se trouve la plénitude des éléments structuraux transmis depuis le Christ et les Apôtres. Ce n'est pas ici le lieu de dire l'importance décisive du texte de *Matthieu,* XVI, 17-19, le seul où Jésus parle d'une façon pleinement explicite des conditions dans lesquelles il édifiera *son* Église. Nous ne discutons pas ici apologétiquement de la légitimité exclusive d'une Église parmi celles qui revendiquent la succession des Apôtres et du Seigneur ; nous constatons théologiquement qu'il ne peut exister qu'une Église, à la fois une et unique, parce qu'il ne peut y avoir qu'une plénitude des éléments institués par le Christ pour faire de l'humanité le peuple de Dieu et la constituer en la forme de son Église.

2° Cette Église une et unique pourrait être faite seulement d'individus : c'était le cas de la première communauté hiérosolymitaine. Mais, dès que l'Église une et unique s'étend, dès là que de nouvelles communautés reçoivent de la souche initiale de quoi devenir des Églises [1], l'Église

1. Je reprends ici les expressions de TERTULLIEN, *Praescr.*, 20, 5.

une et unique devient, comme disent les scolastiques, un corps homogène, c'est-à-dire formé de parties reproduisant la nature du tout : l'Église universelle est faite d'Églises locales qui sont toutes et chacune véritablement des Églises en ce qu'elles ont la structure essentielle d'une Église. Cette structure essentielle est liée à la succession apostolique dans l'épiscopat, par laquelle existe, en une portion de l'espace et du temps mais en continuité avec tout l'espace et tout le temps, le dépôt de la foi apostolique, des sacrements et des pouvoirs apostoliques. Le Nouveau Testament et la tradition parlent couramment des Églises d'Asie (1 *Cor.*, XVI, 19), de l'Église qui se trouve à Corinthe (1 et 2 *Cor.*) ; depuis Sohm et avec K. L. Schmidt, on voit dans ces expressions et autres semblables l'équivalent de la formule : l'Église de Dieu pour autant qu'elle se trouve à Corinthe, etc... Je ne suis pas sûr que cette interprétation, certes très intéressante, rende compte de tout ce qu'il y a dans la réalité de l'Église locale. En tout cas, l'Église, de soi une et unique, universelle, se réalise quant à l'essentiel dans des Églises locales instituées selon la loi de l'apostolicité, à savoir par communication depuis les Douze de ce qui a été disposé par le Seigneur pour assembler les hommes en un peuple de Dieu et en une Église qui fût son corps visible.

Il y a donc une structure d'Église que peut réaliser une communauté locale qui aura ainsi sa nature d'Église locale. Ses exigences, que nous venons de résumer très brièvement, se distribuent sur les trois points de la foi corporativement professée, des sacrements et du ministère lié à la succession apostolique. C'est certainement en fonction de ces exigences que l'Église catholique, dont nous avons cité un certain nombre de documents canoniques, officiels, donne ou s'abstient de donner le titre d'Église aux corps ou communautés qui ne sont pas en communion avec elle.

A vrai dire, cette communion universelle a, elle aussi,

ses exigences. La principale se situe dans le domaine même de l'apostolicité. Nous professons que le Seigneur a structuré son Église non pas seulement au plan des communautés locales, mais au plan de l'Église universelle, et qu'il l'a structurée en structurant l'apostolicité elle-même. Au terme d'une étude détaillée, que je publierai peut-être un jour, des bases bibliques de la primauté de Pierre, je conclus que Pierre a reçu une primauté dans l'ordre même de l'apostolat et de l'apostolicité, organisant ceux-ci du dedans autour d'un centre géographique ou historique. L'histoire a beaucoup fait pour la primauté romaine, plus que les apologistes catholiques ne le reconnaissent généralement, mais l'institution n'en vient pas de l'histoire ; elle n'est pas seulement un fait de la *vie* de l'Église, mais bien de sa *structure* apostolique. C'est pourquoi la structure des Églises locales a quelque chose d'imparfait, surtout dans l'ordre du magistère et dans celui des critères et des moyens de la communion universelle, quand cette Église locale n'est pas unie au principe apostolique pétrinien, au centre et au critère de l'unité vivant dans l'épiscopat romain. Prouver, expliquer cela comme il conviendrait demanderait des développements qu'on ne peut donner ici. Qu'il suffise pour notre propos de marquer qu'il peut y avoir des communautés chrétiennes vérifiant la qualité d'Église locale, mais d'une façon imparfaite faute de communion aux principes institués par le Seigneur pour structurer l'Église totale. Telle m'apparaît être la situation des Églises orthodoxes.

Il serait difficile de dire, sans se livrer à une étude considérable, à la fois doctrinale et documentaire, dans quelle mesure exactement l'intégrité du dépôt apostolique pourrait être blessée, surtout dans le domaine de la foi et des sacrements, sans que soit perdue la stricte qualité d'Église (locale). Il semble probable, puisque la foi trinitaire est la base de tout, que l'Église catholique n'attribue aux communautés orthodoxes le titre d'Églises qu'à la faveur de

l'interprétation officiellement donnée au concile de Florence sur la procession du Saint-Esprit. Qu'en est-il exactement des « Églises » monophysites et nestoriennes, si vraiment elles tiennent les hérésies attribuées à Eutychès et à Nestorius ? [1] Qu'en serait-il d'une « Église » qui méconnaîtrait l'un des sept sacrements traditionnels ? Il n'existe pas, sur de tels problèmes, même les travaux d'approche qui déblaieraient le terrain pour une étude utile. Une seule chose est sûre en toute hypothèse : une communauté qui manque de la succession apostolique, laquelle ne supporte pas de plus ou de moins, ne peut être qualifiée d'Église, même locale, au sens théologique et rigoureux du mot. Si ce nom lui est attribué, c'est en un sens descriptif, sociologique, celui pour lequel certains emploient le mot de confession et pour lequel nous verrons qu'il serait préférable d'employer le mot de « communion ».

J'avais entrepris, en novembre 1947, une étude assez considérable sur la notion d'Église dans la Réforme ; l'un des points névralgiques de cette étude portait sur la notion (et la réalité) de l'apostolicité ; l'une de ses conclusions était que cette notion représentait le point de clivage entre une ecclésiologie protestante et une ecclésiologie catholique [2]. Je pensais dès lors que ce point serait aussi l'un des « stumbling blocks » auquel se heurterait, théologiquement, le Mouvement œcuménique. J'espère reprendre un jour cette étude et la mener à terme. Je ne puis ici qu'en évoquer cette conclusion, qui illustre toutes les remarques précédentes.

1. Il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure les documents officiels emploient le mot « Église » pour les communautés nestoriennes et monophysites. Le concile de Florence semble l'avoir évité et, après avoir parlé de « l'Église grecque », s'en être tenu à dire, par exemple, « Armenorum Jacobitarumque et Mesopotamiae populorum... » (Bulle d'union des Chaldéens et Maronites de Chypre) : Cf. G. HOFMANN, *Notae historicae de terminologia theologica concilii Florentini*, dans *Gregorianum*, 1939, p. 257-263 (cf. p. 260).

2. Cf. déjà *Chrétiens désunis*, 1937, p. 198 s.

J'ai une vive conscience de l'inadéquation de celles-ci au sujet qu'elles voulaient concerner. Je sais aussi qu'elles seront récusées par tout esprit formé dans la perspective protestante, parce que le désaccord porte précisément sur ce point que la Réforme, en vertu de sa nature la plus profonde, méconnaît l'apostolicité de ministère (non celle de doctrine) à laquelle, au contraire, pour nous, la notion même d'Église est liée.

* * *

Il vaut mieux éviter « confession » pour désigner les communautés ou corps chrétiens ; « Église » ne peut être employé, en son sens théologique rigoureux, que dans certaines conditions. Alors, comment s'exprimer ?

La langue des canonistes emploie le mot « religion », par lequel elle désigne aussi, en une autre acception, les Ordres religieux. C'est l'expression dont se sert le Code de Droit canonique en matière matrimoniale lorsqu'il parle de l'empêchement de mixte religion (can. 1061 et s.) ; on la trouve aussi dans quelques documents pontificaux [1] et, à coup sûr, chez les commentateurs du Code. Elle n'a plus cours en français que pour le cas des « mariages mixtes » mais, à l'époque classique, le mot « religion » a été couramment employé chez nous pour désigner la communauté calviniste. On disait : *la religion prétendue réformée*, ce qui s'imprimait dans les livres en abrégé, R. P. R. ; on disait même, tout simplement *la religion*, un peu comme certains auteurs en usage dans les Séminaires disaient *le sexe* pour désigner les femmes ; on disait de même *un religionnaire* pour désigner celui qui faisait profession de « la religion (prétendue réformée) ». Le mot de religion semble avoir été parfois en usage ailleurs qu'en France,

1. Par ex. PIE XI, encyclique *Divini illius magistri* du 31 déc. 1929 : « in aliis, mixtae religionis nationibus » (*Actes*, éd. B. Presse, t. IV, p. 133).

mais dans un sens moins particularisé [1]. Thabaraud, qu'il est encore si intéressant de lire et qui, réjouissons-nous-en, fera bientôt l'objet d'une étude, apprécie favorablement ce mot de *religion*, surtout en regard du mot de *culte* qu'on lui a substitué au XVIII[e] siècle sous l'influence du philosophisme ; religion, dit-il, « suppose la croyance intérieure de dogmes divins et invariables », « culte n'exprime que la partie matérielle et extérieure » de la religion [2]. De fait, il serait intéressant d'étudier sous quelle influence (Dupuis ?) et par quelles étapes on en est venu à parler de *cultes*, jusqu'à instituer un « ministère des cultes » dont le nom, tout laïc et pénétré de philosophisme, était tout un programme.

Mais le même Thabaraud, dès le titre de son livre et par un usage fréquent tout au long de celui-ci, nous met sur la voie d'un autre vocable auquel vont décidément mes préférences, celui de « communion ». *Le Grand Vocabulaire français* définit ce mot, en l'acception qui nous intéresse, « union de plusieurs personnes dans la même foi » [3], et Littré, moins heureusement : « Croyance uniforme de plusieurs personnes, qui les unit sous un même chef, dans une même église ». Il n'y a là, au fond, qu'un usage particulier, *tourné à désigner une société ou communauté*, de la vieille expression de « communion ecclésiastique ». Celle-ci recouvre une notion et une réalité très riches, malheureusement fort peu étudiées [4], à laquelle je compte consacrer, si Dieu

1. Je relève, dans THABARAUD, *op. cit. infra*, ces deux usages : p. 128, « pouvoirs donnés en 1691 par l'empereur Léopold à l'évêque de Tina « pour traiter de la religion protestante » ; p. 217, citation d'un ouvrage du ministre Gaultier intitulé *Dialogues entre Photin et Irénée, sur le dessein de la réunion des religions*. Mayence, 1685.

2. M. THABARAUD. *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des Communions chrétiennes*. 2[e] éd., Paris, 1824, p. 5.

3. T. VI, Paris, 1768, p. 327.

4. On citera avec d'autant plus de joie les excellentes pages de L. HERTLING, S. J., *Communio und Primat*, dans *Xenia Piana (Miscellanea Hist. Pontif.*, VII, 9). Rome, 1943, 48 pp. En dehors de ce travail moderne, il faudrait remonter aux écrits des grands apologistes catholiques du XVII[e] siècle contre Jacques I[er] et Jurieu : Du Perron, Nicole, Thomassin, Bossuet.

le permet, toute une série d'*Essais*. N'insistons pas sur la notion en général et contentons-nous ici d'examiner son emploi pour désigner les communautés ou corps chrétiens : ce pour quoi nous avons vu que le mot de confession était peu souhaitable, et celui d'Église théologiquement discutable.

Il semble bien que, d'abord, le mot « communion » ait désigné une action, une situation consistant à être membre d'un corps chrétien ayant telle ou telle foi. Tel me semble être, et de beaucoup, le sens habituel du mot dans les textes patristiques et médiévaux. Cependant, on trouve le mot pour désigner une société religieuse dans certains textes du Code Théodosien. Sans doute est-ce la controverse du XVIIe siècle qui renouvela l'emploi du mot en ce sens de société ou Église. Après tout, la Chrétienté n'avait pas connu d'autre société que l'Église, depuis les hérésies des IVe et Ve siècles ; nous avons vu que l'Orient orthodoxe était appelé « Église ». Le problème d'un vocabulaire et de catégories ne devait se poser qu'avec la Réforme protestante, et encore, une fois que celle-ci serait apparue comme établie et stabilisée en forme de communautés organisées. Dans la remarquable *Réplique à la Response du Sérénissime Roy de la Grande Bretagne* du cardinal Du Perron (Paris, 1620), communion signifie encore principalement participation à l'unité. Les corps religieux eux-mêmes avec lesquels on peut « communiquer » sont plutôt appelés *sociétés* [1]. Cependant ils sont aussi, bien que plus rarement, nommés *communions* [2]. Communion au sens de société plutôt que

1. Ainsi, pour nous en tenir à quelques exemples, 1re Observ., ch. I (p. 2), ch. 5 (p. 26) ; ch. 8 (p. 36) ; ch. 10 (p. 53). — Dans les textes de cette époque, encore tout proches du latin, société dit quelque chose de plus intime, de plus communautaire et, très précisément, de plus corporatif, que dans la langue actuelle. Il s'apparente au *Fellowship* anglais, le *Fellow* étant lui-même assez exactement le *socius* latin.

2. Dans les mêmes 60 premières pages, j'ai relevé : 1re Observ., ch. 4 (p. 17) et ch. 10 (p. 53).

d'acte ou situation d'union, gagnera avec le temps, à peu près au moment où « confession » passait du sens de profession de foi (acte ou document) à celui de communauté ou corps religieux. Arnauld [1], Nicole [2], Bossuet [3] l'emploient parfois mais encore peu en ce sens-là. Chez Jurieu, qui polémique avec ces trois théologiens, communion et société sont utilisés indifféremment et avec une fréquence presque égale, un peu moindre peut-être pour communion que pour société [4]. Notre mot est une pièce importante de son vocabulaire parce qu'il désigne une pièce importante de sa construction théologique, renouvelée de celle de Du Plessis-Mornay et de Jacques Ier et ancêtre de toute ecclésiologie de type *Branch-Theory* [5]. Pour ces auteurs, il y avait une Église universelle, à laquelle appartenaient tous les individus et les groupes professant les points fondamentaux du christianisme ; mais l'unité de l'Église n'exigeait pas, ne comprenait pas l'unité de communion ; cette Église universelle existait répandue en une pluralité de sociétés ou

1. Par ex. *Renversement de la morale*, 1672, p. 572 « et que la communion romaine... » (cité par G. Thils, *Les Notes...*, p. 186, n. 1).

2. Autant que je puisse voir, il emploie le mot surtout pour dire : l'Église est une communion unique et les hérétiques sont en dehors de sa communion. Il ne dirait guère, me semble-t-il : la communion catholique, la communion protestante, etc... Pour le catholicisme, il parlerait, évidemment d'Église ; pour les protestants, il préférait peut-être le mot de société.

3. Je n'ai pu évidemment que donner quelques coups de sonde. L'histoire du mot Communion serait à faire. Il me semble que Bossuet l'emploie surtout au sens d'acte ou état d'union avec une Église. Pour désigner les communautés protestantes, il dirait plutôt société. Par exemple, dans *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu*, 3e avert., là où Jurieu a dit *communions vivantes*, Bossuet écrit *sociétés vivantes*.

4. Cf. *Préjugés légitimes contre le papisme*, 1675 ; *Le vrai système de l'Église...* Dordrecht, 1686. — Jurieu ne voit pas la liaison entre l'essence intime de l'Église et sa réalité de société ou de communion, qu'il appelle « une espèce d'unité externe et accidentelle » (*Vrai syst.*, liv. I, ch. I, p. 12).

5. Voir un résumé de la controverse dans G. Thils, *Les Notes de l'Église...*, p. 167 et s.

de « communions » dont les unes, simplement, étaient plus pures, les autres moins.

En préconisant l'usage du mot « communion » pour désigner précisément les sociétés chrétiennes, je n'adhère, bien entendu, ni de près ni de loin, à la position de Jacques I[er] et de Jurieu. Je trouve même que ce dernier, avec son incontestable talent, a quelque chose d'un peu amateur comme théologien et ne vaut pas un Du Perron, dont le talent littéraire est encore plus grand et qui mériterait un renom semblable à celui que saint Bellarmin a reçu en partage. Mais « communion » me semble être un mot intéressant parce que :

1° Il désigne exactement ce dont il s'agit en évitant ce qu'il y a d'insatisfaisant dans « communauté », « corps (religieux) », « société », et les inconvénients de « confession ». Il a sur ce dernier terme l'avantage d'inclure et même de suggérer tout l'ordre de la vie religieuse, du culte et de la prière, des services mutuels, des échanges, des apports réciproques, dans lesquels on considère de plus en plus que s'exprime vraiment, comme disait le Dr. Fabricius, l'avoir et même l'être religieux le plus profond d'un homme. Il correspondrait donc très exactement à ce passage qu'on a opéré, ces dernières années dans l'ordre de la connaissance les uns des autres, de la « Symbolique » à la « Konfessionskunde » : acquisition capitale du travail œcuménique, sur laquelle je compte revenir dans cette Revue.

2° Il englobe « Église » sans préjuger des questions que ce mot pose nécessairement, au moins au théologien catholique. Il peut s'appliquer aussi bien à l'Église catholique, aux Églises orthodoxes, qu'à l'anglicanisme (qui s'appelle lui-même officiellement, lorsqu'il se désigne dans toute son ampleur, « la Communion anglicane ») et aux diverses « Confessions » protestantes. Son emploi ne peut offenser personne ; c'est un terme religieux et même proprement chrétien. Si « confession », pour désigner les communautés

religieuses, est un terme de droit public, religion un terme canonique, Église un terme théologique dont l'acception rigoureuse est restreinte, Communion est un terme chrétien, dont tout à la fois l'ampleur et le contenu se prêtent à désigner toutes les « Églises » dont le Mouvement œcuménique cherche la réintégration en un seul corps.

Communion semble avoir été en faveur au début et au milieu du XIXe siècle [1] ; des ecclésiologues spécialement avertis l'ont employé de préférence, et très précisément dans le sens pour lequel on le préconise ici [2]. Enfin, il appartient depuis le début au vocabulaire du Mouvement œcuménique. La lettre officielle d'invitation à la première Conférence du Christianisme pratique (avril 1924) parle d'une « Universal Conference of Christian Communions »... « very great pleasure of inviting your Communion to be represented »... « in order that all Communions may be adequately and justly represented » [3] ; le sixième thème proposé à la conférence y est formulé ainsi : « Methods of Co-operative and Federative Efforts by the Christian Communions » [4]. Ce mot de communion est aussi employé

1. Outre Thabaraud, cf. par exemple : Baron DE STARCK, *Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communions chrétiennes*. Trad. française par l'abbé de Kentzinger, 2e éd., 1821. L'original allemand porte les mots « Églises chrétiennes ». — Le P. Lacordaire, écrivant à Guizot, parle de « communautés chrétiennes » (cf. *Vie* par FOISSET, t. II, p. 436), mais ailleurs il parle des « communions chrétiennes » (*Ibid.*, t. I, p. 98 ; t. II, p. 487). — Le P. BRANDRETH, dans sa *Unity and Reunion. A Bibliography*, n° 826, cite un opuscule paru à Paris en 1866 sous ce titre : *La Communion des Communions ou Alliance du Protestantisme avec le Catholicisme.*

2. Ainsi L. F. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi*, 2e éd., Paris, 1878, p. 312 et s., ouvrage vraiment honnête, et bien informé, qu'on a encore profit à lire ; G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Gembloux, 1937 ; voir pp. 5, 146, 154, 301, 307.

3. Cf. *The Stockholm Conference* 1925. *The official Report*... éd. by C. K. BELL, p. 17, 19 et 20.

4. *Ibid.*, p. 19. A la p. 627, dans le titre du compte rendu des travaux, on a remplacé *Communions* par *Churches* ; mais *Communions* revient dans le titre suivant, p. 645. Dans l'exposé de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, *Churches* est plus fréquemment employé que *Communions*.

dans le Message à la Chrétienté voté par la conférence de Stockholm [1]. La même expression se trouve au début du mouvement Foi et Constitution. Le Comité nommé par la *General Convention* de l'Église protestante épiscopale d'Amérique tenue en octobre 1910 à la suite de la célèbre Conférence missionnaire d'Édimbourg, parlait de « all Christian Communions » [2]. Les conclusions officielles adoptées par la conférence de Lausanne parlent de *Christian Communions* [3] ; la « Déclaration d'union au service de Notre-Seigneur Jésus-Christ » de la conférence d'Édimbourg en 1937 parle également de « cent vingt deux communions chrétiennes » [4]. Arrêtons là cette enquête qui risquerait d'être à la fois infinie, fastidieuse et inutile ; à moins que, peut-être, un examen du vocabulaire employé depuis ne nous mette en présence d'un cas d'« évolution régressive » ?

Fr. Yves M.-J. CONGAR.

1. § 1 (Bell, p. 710). Il n'est d'ailleurs pas impossible que le pasteur W. Monod, dont une rédaction a été utilisée dans ce message, ait préféré ce mot pour ne pas introduire une nuance de confessionalisme, puisque, pour lui, nous l'avons vu, « chacune des communions chrétiennes reste libre de formuler dogmatiquement, d'après ses propres Symboles théologiques, les postulats surnaturels de la vie évangélique ».

2. Dans BELL, *Documents on Christian Unity*, I, p. 15 et 16.

3. Bell, II, p. 1.

4. *The Second World Conference on Faith and Order*... ed. by L. HODGSON, p. 275. La version française, p. 312, porte « confessions chrétiennes »...

Au moment de mettre sous presse nous arrive le texte intégral du décret du Saint-Office sur le mouvement œcuménique, décret impatiemment attendu depuis quelque temps. Il a provoqué déjà de sympathiques réactions dans les milieux œcuméniques, notamment de la part du Dr. Bell et du Dr. Visser t' Hooft. Nous le publierons intégralement avec un commentaire dans notre prochain fascicule.

Le sens du Culte et son Unité, dans l'Église d'Orient.

S'il nous arrive d'interroger des théologiens de l'Église orthodoxe, à quelque nation qu'ils appartiennent, sur la conception de leur Église concernant la liturgie et le culte, nous obtenons invariablement la même réponse, énoncée avec l'assurance du croyant : « La liturgie de la terre est une participation à la liturgie du ciel ». De plus, ils affirment tous que l'esprit de l'Orthodoxie réside précisément dans le culte ainsi conçu [1].

Le P. Boulgakov, comparant les diverses confessions chrétiennes, a écrit : « Le catholicisme est organisation avant et par-dessus tout : L'Église comme autorité et royaume, *civitas divina in terrenis* ; le protestantisme est « le service par la Parole »... L'Orthodoxie trouve avant tout son expression dans le culte, qui est dans une certaine mesure la vie en Dieu ; de lui sont extraits, en lui se con-

1. Les études les plus accessibles sont N. ARSENIEW, *L'Église d'Orient*, Coll. *Irénikon*, 1928, n. 3-4 ; S. BOULGAKOFF, *Le Ciel sur la Terre*, dans le Sonderheft « Die Ostkirche » de *Una Sancta*, III (1927) ; H. ALIVISATOS, *Der Kultus der Kirche*, dans *Ekklesia* de SIEGMUND-SCHULTZE, X, 1939 ; P. KIPRIAN (KERN), *Evcharistija* (en russe), Paris, 1947 ; S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, ch. IX et X ; D. C. LIALINE, *L'Action de l'Orthodoxie*, dans *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? Vues catholiques*, Bruxelles, 1944 ; N. CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie* (Éd. SALAVILLE, dans *Sources Chrétiennes*, 4), Paris, 1943 ; GOGOL, *La divine Liturgie méditée*, Amay, 1934 ; V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944. — En sens contraire, lire S. TYSZKIEWICZ, *Spiritualité russe pravoslave*, dans *Gregorianum*, 1934, p. 349 et sv. (Cfr la mise au point de D. LIALINE dans *Irénikon*, 1939, p. 151 et sv.) ; récidive du même à propos de l'œcuménisme : *Jugements pravoslaves sur l'œcuménisme catholique*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, nov. 1949, p. 897 et sv.

centrent et se conservent à la fois l'étude, l'autorité, l'organisation »[1].

Il est remarquable que, si les mouvements de pensée contemporains rapprochent les protestants de la sacramentalité et les catholiques de la Bible, les uns et les autres se rapprochent communément de la liturgie. Et sur ce chapitre, l'Église d'Orient leur paraît d'une aide efficace : en elle, en effet, subsistent certains aspects fondamentaux de l'esprit liturgique de l'Église, qui y sont un rappel de vérités fort oubliées. Nous allons essayer de le montrer.

I. La Liturgie du ciel et de la terre.

« La liturgie céleste ». Qu'en savons-nous d'autre que les exclamations prophétiques d'Isaïe : « *Sanctus, Sanctus, Sanctus* » ; et les versets mystérieux qui nous en parlent dans la vision de saint Jean : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. Et toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre, sous la terre et dans la mer... je les entendis qui disaient : A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles » ? (Apoc., 5, 12-13).

Entre la vision d'Isaïe dans le temple et celle de saint Jean, l'événement central du drame cosmique s'est déroulé, à savoir la Mort, la Résurrection et l'Ascension du Christ, qui, pénétrant dans les cieux, est assis à la droite du Père, où « il est éternellement vivant, intercédant pour nous » (Hébr., 7,25). Or, c'est cet événement qui justifie, nous allons le voir, « le Ciel sur la terre » comme lieu théologique de la liturgie. Il est énoncé dans toute son ampleur par saint

1. *Le Ciel sur la terre, l. c.*, p. 43. — Lorsque nous parlons dans cet article de la doctrine de l'Orient et des Orientaux, c'est de la théologie de l'Orthodoxie qu'il s'agit, laquelle, en son état actuel, est essentiellement tributaire des auteurs byzantins postérieurs à Justinien.

Paul, parlant aux Éphésiens de la puissance que le Père a déployée « en la personne du Christ, quand il l'a ressuscité des morts, et placé à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu et Domination, de tout nom qui puisse être prononcé non seulement dans ce monde, mais aussi dans le monde à venir » (Éph. I, 21).

Un texte magnifique de la liturgie de saint Marc reprend ce verset en l'illustrant par celui d'Isaïe de la manière suivante, qui nous fera comprendre le fondement théologique de l'union entre le ciel et la terre dans la louange. S'adressant au Christ, le prêtre prononce cette prière, qui précède de peu la consécration : « Tu te trouves au-dessus de toute Principauté et de toute Puissance, de toute Vertu et de toute Domination, et au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé, non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir. Des milliers de milliers et des myriades de myriades de saints anges se tiennent devant Toi avec les armées des archanges. Devant Toi se tiennent les deux êtres les plus vénérables, les chérubins couverts d'yeux et les séraphins aux six ailes, qui, de deux se voilent la face, de deux se voilent les pieds et de deux volent. D'une bouche inlassable, dans une louange ininterrompue, ils s'interpellent criant la trois fois sainte hymne triomphale, acclamant ta grande gloire, chantant, criant, glorifiant, vociférant et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu des armées, *le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire. Puisque sans cesse tout Te glorifie, accepte, nous T'en prions, Seigneur Dieu, nos bénédictions à nous qui, de concert avec tous ceux qui Te sanctifient, chantons ta louange et disons (*le peuple*) : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth, *le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire »[1].

1. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 131 et sv.

E. Peterson, qui a fait jadis ressortir lumineusement la portée de ce texte, remarquait que, dans la liturgie chrétienne, le verset d'Isaïe « avait subi une modification très révélatrice » : Isaïe voit la gloire du Seigneur *dans le temple*. La liturgie chrétienne la voit *au ciel*[1]. « Au texte d'Isaïe, ajoutait-il, sont venues se joindre des paroles tirées de saint Paul, qui se rapportent à l'Ascension du Christ et à sa session à la droite du Père. Du coup, nous comprenons mieux pourquoi ici la perspective n'est plus celle du prophète. Dans la liturgie, en effet, la vision d'Isaïe a pris des dimensions cosmiques parce que dans l'entre-temps le Christ est monté aux cieux. L'Ascension du Christ, sa session à la droite du Père, expriment l'immensité de la distance qui nous sépare de Dieu. Cet abîme entre Dieu et nous est tel qu'après avoir franchi la sphère des anges, qui peuvent être nommés, il nous fait dépasser la sphère de toute dénomination possible »[2]. La vision du prophète s'arrêtait jadis aux limites du temple. Il n'y a plus pour nous de limite. Ce n'est plus désormais « toute la terre » que nous voyons remplie de la gloire du Seigneur. En remontant aux cieux par sa glorieuse Ascension, le Christ a renversé la muraille qui nous en séparait depuis le péché ; il y a fait une brèche par où les fidèles d'ici-bas baignent dans la lumière venue d'en haut, en sorte qu'ils peuvent désormais chanter : « *Le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire ».

Qui plus est, vainqueur de la mort, le Christ est remonté au ciel nous emportant avec lui, et c'est avec les anges, les archanges, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les Vertus, les Chérubins et les Séraphins, devant le trône de l'Agneau, *qui penetravit coelos*, dans un hymne qui remplit le ciel et la terre, que nous pouvons aujourd'hui chanter : *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus*.

1. *La Liturgie du Ciel et de la Terre*, dans *Irénikon*, 1937, p. 147 (Trad. du chap. II de *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935).
2. *Ibid.*, p. 149.

Cette interpénétration du ciel et de la terre, si majestueusement exprimée dans la liturgie de saint Marc, nous la retrouvons énoncée d'une manière très puissante aussi dans la liturgie grecque de saint Basile, et en général dans toutes les anaphores eucharistiques. On ne peut pas dire que ce soit une richesse particulière à l'Orient. Mais ce qui est indubitable, c'est que la force des idées qui s'y trouvent s'est conservée avec toute sa frappe dans la liturgie grecque, et en a marqué profondément le génie. Aussi bien, peut-on dire avec raison que c'est là le principal et le premier caractère de la liturgie orientale.

II. Dans le ciel, ou sur la terre ?

Peut-être se demandera-t-on s'il ne serait pas plus juste de parler de « la terre transportée au ciel » que du « ciel sur la terre ». Car en définitive si nous devons appliquer rigoureusement le texte de saint Paul (Éph. 2, 6), le Christ, qui nous a ressuscité, *avec lui*, nous a fait asseoir également *avec lui* à la droite de son Père (*συνεκάθισεν*). Allant plus loin, nous dirons même que, pour un Occidental, l'idée de notre ascension avec le Christ, spéculativement considérée, semblera assez naturelle ; nous admettrons volontiers que notre liturgie se passe dans les cieux [1]. Mais de fait, cependant, nous la considérerons beaucoup plus comme un phénomène appartenant à l'Église militante, quoique en relation indubitable avec la cour céleste. Les Orientaux modernes, et spécialement les Russes, tiennent beaucoup à la conception inverse. « Le ciel sur la terre » signifie davantage pour eux une transfiguration des choses de la terre qui s'opère déjà dans la liturgie, et dont ils aiment à souligner le caractère mystique. Ce caractère tend même à devenir un état perma-

1. Cfr par ex. parmi les plus attentifs à cette question : O. Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, Paris, 1946, p. 128 et sv.

nent dans la vie des saints. C'est au point que l'ascète, le moine, devenu « pneumatique » et transfiguré, ira même jusqu'à abandonner toute prière liturgique pour se concentrer sur la « prière de Jésus » ou invocation du nom [1]. Il sera dans un état mystique « supra-liturgique », baignant déjà dans la Lumière incréée. Le « saint » parvenu à cet état — et c'est là ce qui justifie l'importance de l'ascèse et du monachisme chez les Orientaux — est comme le résumé de toute l'Église ; c'est vers lui que tout est tendu en elle ; il est celui qui, entièrement purifié et comme transformé lui-même en une « liturgie » vivante, pourra chanter sans discordance le Trisagion avec les anges. En lui réside par excellence la « sainteté » de l'Église, qui ne se conçoit pas sans lui.

Cette idée de la transfiguration du monde est en soi toute traditionnelle. Non seulement elle est fondée sur les Écritures et fait partie de l'eschatologie, mais elle a acquis, tout au moins dans la théologie sacramentaire de toutes les Églises, une place de choix. Aussi bien chez nous que chez les Orientaux, les divins mystères et la grâce sont réellement contenus sous les éléments visibles des sacrements. Toutefois ils y demeurent entièrement cachés, et la foi seule peut les y atteindre. Il faut en dire autant, semble-t-il, de toute transfiguration intérieure opérée par la grâce, soit sacramentelle, soit non-sacramentelle. La sainteté de chaque membre de l'Église, par exemple, existe réellement en lui, mais elle est invisible, en dehors des manifestations vertueuses impondérables. Que Dieu puisse quelquefois gratifier ses fidèles serviteurs d'aperceptions miraculeuses, cela est indéniable. Beaucoup de mystiques ont eu cette faveur. Mais c'est dans et de la « foi » et non de ces gratuités que vit essentiellement l'Église.

1. Cfr Un moine de l'Église d'Orient, *La Prière de Jésus*, dans *Irénikon*, 1947, nº 3, p. 249 et sv.

Faut-il concevoir la manifestation de cette lumière intérieure comme inhérente à la vraie vie liturgique de l'Église orientale ? Certains le pensent. « La théologie de la Lumière, écrit V. Lossky, est inhérente à la spiritualité orthodoxe. Tous les textes liturgiques en sont imprégnés... Il nous paraît évident qu'en dehors de cette théologie de la Lumière... toute la richesse spirituelle apparaîtra aux yeux d'un spectateur étranger comme privée de vie »[1].

Il est vrai que la transfiguration du monde et la possibilité de sa vision a toujours exercé un attrait spécial sur les Orientaux. Saint Siméon le Nouveau Théologien († 1022) refusait même le nom de chrétien à celui qui n'a pas eu dès cette vie l'expérience de la Lumière divine[2]. Mais il y a tout un côté subjectif et presque matériel de cette conception qu'il ne faut pas confondre avec le mystère de notre union avec la cour céleste. L'« expérience liturgique » comme telle, mal comprise, est considérée comme un danger par certains théologiens de l'Église orthodoxe elle-même ; ils y voient une fausse mystique du « ciel sur la terre ». « Le plus grand danger, écrit le P. Florovskij, est de dissoudre le service divin en des rythmes d'expérience artistique... La sévérité artistique de l'office canonial, les chants, l'abondance des lampes, la fumée de l'encens, les saintes icones, tout ceci possède incontestablement de la beauté et présente une valeur religieuse. C'est déjà un commencement de la transfiguration du monde »[3].

Cette nostalgie de la lumière céleste a suscité dans la piété de l'Orient un besoin psychologique de « voir », de « goûter » dès cette terre quelque chose des splendeurs

1. *La Théologie de la Lumière chez le Bienheureux Grégoire de Thessalonique*, dans *Dieu Vivant*, n° 1, p. 117-118.

2. Cfr Lossky, *Ibid.*, p. 117.

3. *Le Chrétien dans l'Église* (en russe), dans *Věstnik*, 1933, n° 4, p. 23. — Cfr l'article de D. C. Lialine, *Rite, Spiritualité et Union*, dans *Irénikon*, 1935, p. 155.

increéées, et où pourrait-on le faire mieux que durant les saints offices ?

Il nous paraît cependant que la manière de voir des Orientaux modernes concernant la lumière céleste représente une théologie tardive, issue du palamisme, et dont on ne trouverait que quelques prodromes indécis dans l'antiquité chez les Pères ascétiques [1]. Le vrai et authentique « ciel sur la terre », celui qui répond aux grandes visions pauliniennes et dont les pneumatisations ne sont tout de même que de lointains effets, c'est celui que nous avons exposé plus haut à propos de la liturgie de saint Marc, et dont le *Sursum Corda* de la messe est le rappel quotidien : l'élévation, le « transfert » par le Christ de l'humanité, d'une manière mystique, jusqu'aux parvis de l'éternel sanctuaire, d'où s'échappent en abondance les rayons de la lumière divine. Car au moment du saint sacrifice, les fidèles sont mystiquement transportés là-haut, et font, durant le temps de leur participation aux saints mystères, un apprentissage de vie céleste. Ici encore, c'est la foi seule qui peut nous en convaincre. Aussi bien pour la vision que pour l'audition, l'imagination et la sensibilité, il n'y a que de lointaines représentations parfois bien déficientes. La foi seule nous introduit dans ce monde transcendant, et nous

1. Par ex. S. Jean Climaque, cfr art. cit. *La Prière de Jésus*, dans *Irénikon*, 1947, n° 3, p. 262. — Sur les plus récents cas de pneumatisation dans l'Église d'Orient, voir V. Losskij, art. cit., p. 115 (Séraphim de Sarov), et HIÉR. LEV, *Un moine russe : Séraphim de Sarov* (1759-1833) dans *Revue liturgique et monastique*, Pentecôte 1926, p. 262 et s., et du même, *Fragments spirituels de Séraphim de Sarov*, Ibid., Noël 1926, spécialement p. 82 : *La Lumière du Christ*. — Sur un mystique russe plus récent, Jean de Cronstadt, cfr D. LIALINE, *art. cit.*, p. 159, et Mgr BENJAMIN, *Le Ciel sur la terre* (en russe) New-York, 1932, p. 11. — Très répandue et trés influente dans l'Orthodoxie, la théologie palamite pourrait se comparer, *mutatis mutandis*, au rayonnement de la scolastique dans la pensée occidentale. Peut-être même faudrait-il considérer scolastique et palamisme comme les différenciations qui ont marqué le plus le durcissement des deux mentalités respectives depuis le schisme.

y établit avec sécurité. Ce qui pourrait ressembler à une « vision lumineuse » pourrait même facilement nous conduire, nous, occidentaux du moins, à une mystique incertaine, qui nous ébranlerait plutôt qu'elle nous mettrait en confiance [1].

III. « VISIBILIA » ET « INVISIBILIA ».

L'idée du « ciel sur la terre » que les théologiens orientaux ont si richement mise en valeur pour expliquer la liturgie, n'est chez eux que l'application d'une disposition d'esprit plus générale que partageait toute l'antiquité chrétienne : les choses d'ici-bas considérées comme des ombres, des représentations imparfaites de réalités supérieures. Cette manière de voir, nous l'avons pour ainsi dire perdue depuis le moyen âge, et c'est peut-être là la raison profonde de toutes les différences qui nous séparent des orientaux. C'est également pour ce motif, semble-t-il, que nous nous

1. Les Russes emploient souvent des expressions qui signifient que nous sommes dans la liturgie « transportés dans la vie du siècle à venir » (S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, p.188), ce par quoi ils montrent bien qu'ils se réfèrent inconsciemment à la conception traditionnelle. (Sur ce « transport », cfr D. A. STOLZ, *Théologie de la mystique*, 2, Chevetogne, 1947, p. 71). — A d'autres moments, les mêmes théologiens insistent davantage sur la *Pentecôte continuée* dans l'Église, et sur les charismes transfigurant le monde présent, charismes invisibles aux imparfaits, visibles aux saints. Mais l'Esprit de la Pentecôte a été envoyé sur terre par le Christ remonté au ciel. Il y a une opposition nécessaire entre les deux événements : *si enim non abiero, Paraclitus non veniet*, (Jo., 16, 7) ; et cette terre, nous désirons la quitter pour être avec le Christ : le *cupio dissolvi et esse cum Christo* de saint Paul (Philip. I, 23). — Noter aussi à ce propos ce lieu commun de la religiosité russe, qui oppose volontiers aux cathédrales gothiques de l'Occident, dont les flèches et les ogives partent de la terre pour s'élancer vers le ciel, les coupoles byzantines, par lesquelles la grâce et le ciel tout entier descendent au milieu des fidèles. — Sur la Pentecôte continuée (Cfr D. A. VONIER, *L'Esprit de l'Épouse*, Paris, 1947, p. 45) il y aurait des notions complémentaires à produire, qui illustreraient sans doute la pensée des Orthodoxes. Mais il y a là matière à une étude spéciale.

tournons instinctivement vers eux pour mieux comprendre notre liturgie, permanence inaltérée de l'esprit des Pères dans le catholicisme moderne.

Cette unité entre les deux mondes qu'ils ont mieux conservée que nous et qui chez eux nous attire, comporte en son sommet la louange, « expression » de la sainteté divine, « voix » de la Trinité tout entière. De cette « voix », certains théologiens catholiques ont fort bien parlé. « La Parole éternelle, a écrit dom Marmion, le Verbe est, rien qu'en étant ce qu'il est, comme un cantique divin, cantique vivant qui chante la louange du Père en exprimant la plénitude des perfections. C'est là l'hymne infini qui retentit sans cesse *in sinu Patris* »[1]. Et le même auteur, complétant sa pensée, a écrit encore : « Le cantique infini qui se chante de toute éternité, a commencé d'être chanté sur la terre quand le Verbe s'est incarné. Par l'Incarnation, l'humanité est comme entraînée par le Verbe dans cette œuvre de glorification ; le cantique qui se chante dans le sanctuaire de la divinité, le Verbe incarné le prolonge dans son humanité »[2]. On ne saurait mieux dire, et la louange créée n'est que l'écho de cette louange. C'est à la Trinité elle-même que s'abouche la nôtre. Le tout est de bien expliquer de quelle manière nous y avons part.

* * *

C'est à partir du pseudo-Denys que s'est développée en Orient toute la « théurgie » de la louange céleste et de son écho sur la terre. Le théologien qui a exercé le plus d'influence en ce domaine est son commentateur byzantin Maxime-le-Confesseur († 662) qui a intensifié davantage encore la parfaite correspondance entre les choses visibles et les choses invisibles. Dans son œuvre, en

1. *Le Christ Vie de l'âme*, Maredsous, 1914, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 390.

effet, « l'Église terrestre, mue par les hiérarchies descendantes, se manifeste comme l'image ou l'icone de l'Église céleste officiant sans voiles »[1].

Ce qu'il faut retenir avant tout de la philosophie pseudo-dionysienne pour la question qui nous occupe, c'est la tendance toute plotinienne à hiérarchiser les créatures en plans symboliques différents les uns des autres, et qui se soutiennent jusqu'à l'unité suprême de Dieu. La hiérarchie céleste — le Verbe et les anges — est donc au sommet de la « théurgie », laquelle descend par degrés jusqu'aux hiérarchies ecclésiastiques — l'Église de la terre —, qu'elle entraîne à sa suite dans le même mouvement. Cette unité symbolique quasi-concertante de toute la création est réalisée par la similitude des perfections créées qui s'échelonnent en reflétant de plus en plus la perfection divine. Au sommet, le Verbe incarné « Jésus la lumière du Père, l'essentielle, la véritable qui illumine tout homme venant en ce monde, lui par qui nous avons obtenu accès auprès du Père archilumière »[2]. L'obsession de l'unité hiérarchique qui circule à travers toute la philosophie plotinienne est au centre de l'œuvre du pseudo-Denys, et elle a influé sur toute la conception orientale de la louange. Il ne peut y avoir qu'un seul vrai culte, le transcendant, dont celui de la terre ne sera

1. Mme Lot-Borodine, *Introduction à la Mystagogie de saint Maxime*, dans *Irénikon*, 1936, p. 467.

2. Pseudo-Denys, *De eccles. Hierarch.*, I, 2. P. G., 3, 121. — Un texte de saint Jean Chrysostome, cité par Gogol sans références (*l. c.*, p. 43), exprimait déjà avec force la même idée : « Tu peux t'élever à la hauteur des Séraphins, si seulement tu le veux ; il suffit de te rappeler et te ressouvenir de tout ce que tu as vu de beau sur la terre, de tout ce dont tu as été ravi. Conçois alors que cette beauté n'était si grande que parce qu'elle reflétait imparfaitement la sublime beauté d'en-haut et ne faisait paraître que fugitivement la frange d'un seul vêtement de Dieu ; alors ton âme s'élèvera d'elle-même, vers la source et le séjour de l'éternelle beauté, et elle chantera l'hymne triomphal en se prosternant avec les séraphins devant le trône éternel du Très-Haut ».

qu'une image imparfaite et n'aura d'autre rôle que de nous faire entrer dans le rayonnement de l'archétype, et de nous élever vers lui [1].

De plus, ce culte sera le point culminant des relations entre Dieu et les créatures spirituelles, le « tabernacle de Dieu avec les hommes » (Apoc. 21, 3) ; tout découlera de la sainteté de Dieu, et de la louange. On comprend dès lors l'allusion du P. Boulgakov dans le texte cité au début de cet article : « En lui (le culte), se concentrent et se conservent à la fois l'étude, l'autorité et l'organisation » et pourquoi il en fait le cœur de toute son Église [2].

* * *

Cette unité foncière, le moyen âge latin l'a connue aussi. Les auteurs spirituels et les théologiens, allégoristes, mystiques, summistes, n'ont-ils pas cherché toujours et avant tout à la découvrir, et à la faire vivre dans leur doctrine, et les artistes à l'incruster dans leurs œuvres ? Si la scolastique a introduit un principe nouveau dans la pensée chrétienne en insérant les données révélées dans les catégories d'Aristote, on sait combien ses grands docteurs du XIIIe siècle ont encore cherché à démontrer l'unité foncière de la raison et de la foi. Peut-être cette unité était-elle déjà moins « hiérarchique » que celle qui était demeurée jusqu'alors, issue du platonisme ; elle a cependant été maintenue comme élément fondamental de la vision du monde.

1. De la religion, cette idée s'infiltrera dans la politique, et les théologiens byzantins, à partir de Justinien surtout, feront la même application à l'Empire. De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ et une seule Église, ainsi il ne peut y avoir qu'un seul monarque dans l'empire chrétien : le Basileus. Cfr A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, Paris, 1895, pp. 41, 71, 83.

2. Sur la tendance des orthodoxes à faire découler de la liturgie tout principe de vie religieuse et sociale, cfr D. C. LIALINE, *L'Action orthodoxe*. Cfr supra *l. c.*

C'est merveille de considérer chez saint Thomas, par exemple, cette vue optimiste des choses, cette conscience joyeuse et inaltérable de ce que, comme l'a dit jadis le P. Rousselot, « tout se tient quelque part »[1]. Mais à force de se replier sur elle-même, et en se détachant de plus en plus des objets et de leur transcendance, l'intelligence en est arrivée dans les siècles postérieurs à changer d'attitude. Au lieu de l'ancienne confiance dans l'unité du réel professée par tous les médiévaux, elle s'est laissée aller à un scepticisme croissant. Dès lors, il fallut de moins en moins que « tout se tienne quelque part », et tout ce qui eut tendance à ramener à l'unité les données du réel, même quelquefois celles de la Révélation, ne fut plus considéré que comme un mirage de l'esprit ; la foi et la raison commencèrent à vivre côte à côte. Il est vrai que l'existentialisme, dont une des grandes visions est qu'« il y a quelque chose qui cloche » dans l'ensemble, rendra peut-être à la pensée ce sens d'une « unité brisée » par le péché. Pour que « tout se tienne quelque part », il faudra alors entreprendre la restauration de cette unité.

Quoi qu'il en soit, un des plus grands reproches de la philosophie russe à l'égard de l'Occident, est précisément d'avoir séparé les sources de notre connaissance, raison et foi, et d'avoir rendu possible, au sein du christianisme, un divorce entre ces deux éléments[2]. Ceux qui se font un point d'honneur de les maintenir unis, nous accusent d'avoir introduit ainsi un principe de dislocation de toutes les valeurs religieuses. L'unité foncière de la pensée chrétienne étant brisée, une foule d'autres brisures devaient s'ensuivre :

1. *L'Esprit de saint Thomas*, dans *Les Études*, 1911, t. 3, p. 614.

2. D'après H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass. 1948), la philosophie occidentale serait restée substantiellement « religieuse » jusqu'à Spinoza, qui aurait consommé le divorce entre la science et la foi, et serait un des principaux responsables de la dislocation de notre pensée (Cfr notamment t. I, p. 163 et t. II. pp. 457 et sv.)

Établissement d'une théologie à cadre tout rationnel dans lequel on ferait entrer de gré ou de force les notions révélées, cadre qui viendrait se juxtaposer à la théologie ancienne harmonisée avec la piété, la pensée, le culte de l'Église ; introduction de dévotions à compartiments ; renforcement exagéré du magistère humain de l'Église dans les lois et la censure des idées, nécessité par le relâchement de la cohésion primitive, etc.

La liturgie, dès lors, n'est plus apparue pour l'occidental que comme un moyen, entre mille, pour honorer Dieu et s'élever vers lui. Chez les orientaux, au contraire, cette dissociation ne s'est pas produite. Aussi bien, lorsque nous voulons nous instruire sur la liturgie vécue, nous tournons-nous instinctivement vers eux, espérant retirer de leur contact édification et lumière, grâce à l'unité foncière qu'ils ont conservée aux valeurs religieuses.

* * *

Les théologiens du XIXe siècle, en réaction contre le rationalisme révolutionnaire, le moins noble assurément de tous les sous-produits de l'abandon de l'idée chrétienne, avaient eu l'intuition de ces riches éléments harmonieusement unifiés dans la pensée primitive de l'Église et ils s'étaient tournés vers la patristique. J. A. Moehler disait que l'étude des Pères avait été pour lui « l'occasion de la découverte d'un christianisme vivant, frais et plein ... le christianisme complet, plein de vie et de fraîcheur »[1]. Ailleurs encore — vision toute patristique : « Jésus-Christ a comme rendu visible le monde suprême supérieur : l'Église en est l'image et la figure, car ce qu'il a voulu

1. *Le Principe mystique de l'Unité* (*Theolog. Quartalschrift*, 1825, p. 459) cité par P. CHAILLET dans *L'Église est Une, Hommage à Moehler*, Paris, 1939, p. 219 ; et GAMS, *Introd. à l'Histoire de l'Église de Moehler* (Éd. franc., p. XVI).

représenter a passé à l'état de fait en elle et par elle »[1]. Newman s'enthousiasmait à la même découverte au contact de la littérature de l'ancienne Église : « Je compris que le monde extérieur n'était que la manifestation des réalités plus grandes que lui. La nature était une parabole. L'Écriture une allégorie... La sainte Église, par ses Sacrements et par ses fonctions sacrées restera après tout même jusqu'à la fin du monde, un pur symbole des faits célestes qui remplissent l'éternité »[2].

C'est par ces intuitions grandioses des penseurs du siècle dernier, comme Moehler, Pusey, Newman et d'autres, que les chrétiens occidentaux se sont peu à peu rapprochés de la Liturgie. Aujourd'hui, que l'Orient est plus près de nous en raison des migrations et des mouvements de peuples, les liturgistes interrogent volontiers la théologie de ces Églises pour enrichir les trésors qu'ils sont en train de se refaire.

D. O. ROUSSEAU.

1. *La Symbolique*, t. II (trad. Lachat, 1836), p. 20.
2. *Apologia pro Vita sua* (Éd. Nédoncelle, Paris, 1939), p. 56-57.

Dans nos prochains fascicules : D. C. LIALINE, *Le Dialogue théologique d'Amsterdam.* — Ch. MOELLER, *Bible et Œcuménisme.* — J. HAMER, O. P., *Le Baptême et la Foi, à propos d'une controverse récente.* — F. D. THORN, O. P., *L'Église catholique et le Protestantisme scandinave.* — PASTEUR M. THURIAN, *L'Anthropologie réformée.* — D. O. ROUSSEAU, *Centralisation byzantine et Centralisation romaine*, etc.

Lettre anglaise.

Parmi les nombreuses matières dont il faut parler dans cette lettre, une première place doit être réservée à la Mission de Londres, tenue en mai 1949, sous la présidence de l'évêque (anglican) de Londres, le Dr. Wand. Deux années de sérieuse et soigneuse préparation l'avaient précédée, préparation qui consista en beaucoup de prières et dans l'étude des méthodes de prédication et de direction ascétique avec leurs adaptations variées au clergé et aux laïcs. La Mission proprement dite commença le samedi 14 mai à la cathédrale Saint-Paul et se poursuivit durant une première semaine dans les principales églises paroissiales, et durant une autre dans les grandes églises que sont la cathédrale Saint-Paul et l'abbaye de Westminster. Les grandes processions à travers les rues éveillèrent vivement l'attention du public et beaucoup de monde s'assembla dans les églises. Le but principal de la Mission était de toucher ceux qui ne vont pas à l'église et un si grand effort vers l'unité devait raffermir en même temps les croyants et ranimer les tièdes. Et les résultats ? Ils ne peuvent être mesurés, mais à tout le moins, la vie religieuse du diocèse a-t-elle été fortifiée et une entaille a-t-elle été faite dans la cuirasse d'indifférence de l'homme de la rue à l'égard de l'Évangile chrétien. Une excellente brochure intitulée « Voyez » dans le genre de « *Fêtes et saisons* » (et s'inspirant de celle-ci) fut éditée à l'occasion de la Mission.

« Foi et Constitution » a Chichester.

La série finale des réunions « Foi et Constitution » du Concile œcuménique des Églises s'est tenue à Chichester du 16 au 20 juillet. Son principal objet fut la réception et la

discussion des rapports émanant des trois commissions théologiques sur « l'Église », « le Culte » et « l'Intercommunion ».

Ce dernier rapport exprima le mécontentement ressenti (et vigoureusement manifesté dans certains cercles protestants) de ce que l'an dernier à Amsterdam il n'y eut aucun service de Communion au cours duquel tous reçussent le Sacrement, les orthodoxes et anglicans s'étant abstenus d'y prendre part. Un chef protestant déclara que cette abstention était la chose qui, plus que toute autre, lui avait fait comprendre l'actualité de la division entre chrétiens. Certains jeunes membres en furent profondément attristés et craignirent que leurs aînés ne se soient habitués à la séparation à la table du Seigneur au point de ne plus s'en scandaliser. Mais le fait demeure que la participation des anglicans et orthodoxes au Mouvement œcuménique rend impossible un service de Communion en commun.

Que faire alors ? Une première suggestion fut que les différentes Églises célébrassent leur service à part mais simultanément. Mais ceci aurait simplement pour effet de souligner le fait de la division entre dénominations. Suivant une seconde, la pratique actuelle devrait être maintenue (les diverses Églises célébrant leur service à des heures différentes et les membres participant à la conférence ayant la faculté de suivre les services des autres Églises sans y communier, mais en s'unissant ainsi dans une prière et une offrande communes). Un protestant français exprima la merveilleuse expérience qu'il avait faite en assistant à une liturgie orthodoxe ; mais d'autres furent offusqués à cette idée parce que, à leurs yeux, une assistance à l'Eucharistie sans communion serait « dépourvue de sens » et « destructive de la vraie substance du sacrement ».

La troisième proposition fut que pour des rencontres comme celle d'Amsterdam il n'y eût pas de service de communion du tout, mais qu'il y eût à sa place un « jeûne sacramentel », une réunion pénitentielle exprimant le regret

pour les divisions de la chrétienté et comportant des prières pour l'union. La commission de l'Intercommunion répondit à cela d'abord que cela serait quelque chose de très différent pour ceux qui sont coutumiers de la Messe quotidienne et pour ceux qui ne communient qu'une fois par mois ou moins souvent encore. En outre cela impliquerait non seulement la privation pour le peuple du don sacré du Seigneur dans la Communion mais empêcherait également l'Église de rendre son culte d'oblation à Dieu.

Il apparut alors que seule la seconde proposition était valable. Une divergence de point de vue, qui se manifesta très clairement au cours de la discussion, surgit ici entre, d'une part, ceux qui considèrent l'Eucharistie comme existant seulement pour que tous puissent recevoir le don gracieux du Seigneur — qui disent que « la table du Seigneur est la sienne et non la nôtre », et qui tiennent pour évident que tous ceux qui l'aiment devraient s'unir pour le recevoir là —, et de l'autre, ceux qui considèrent l'action eucharistique, de l'offrande, de la consécration et de la communion, comme étant avant tout une action dirigée vers Dieu, action par laquelle l'Église offre le sacrifice eucharistique, qui proclame les mystères de l'Incarnation, de la mort, de la Résurrection et de l'Ascension du Seigneur, ainsi que le mystère de l'existence de l'Église, le Corps du Christ et l'Épouse du Christ, à la fois adorateur céleste *et* société visible sur terre. A ce dernier point de vue, un orateur orthodoxe fit remarquer qu'une intercommunion générale serait, *rebus hic stantibus*, une irréalité et un mensonge.

Un projet de rapport écrit fut présenté à la commission sur le culte ; le président de cette dernière, Dr. van der Leeuw de l'Église réformée néerlandaise, en est jusqu'à présent le seul responsable. Un orateur orthodoxe le qualifia d'« un événement dans l'histoire du Mouvement œcuménique ». Il implique la pleine reconnaissance de ce que les formes du culte de n'importe quelle Église sont tributaires de

ses traditions ; en effet, les livres de la Bible eux-mêmes sont le produit de la tradition de l'Israël de Dieu ; mais pour les contemporains surgit le problème de distinguer entre les traditions existant dans le christianisme et de les apprécier.

Le culte de l'Église est communautaire. Dans l'adoration l'on se trouve en face de la réelle présence de Dieu ; et comme il fut le Fils de Dieu fait homme, ainsi l'adoration commence-t-elle au niveau du corps et des éléments matériels parce que la rédemption de Dieu ne concerne pas seulement l'âme immortelle de l'homme, mais sa vie tout entière.

Conférence Anglo-suédoise.

Fin août a eu lieu une conférence anglo-suédoise intéressante à plus d'un point de vue. Une vingtaine de Suédois, appartenant tous au mouvement liturgique, mouvement de la « haute Église » suédoise, — en majorité des prêtres et quelques étudiants et dames — rencontrèrent pendant une huitaine de jours un groupe similaire d'anglo-catholiques. La conférence fut organisée par les sœurs de l'Ordre du Saint-Paraclet, dans l'école de son couvent de Whitby, Yorkshire ; cette société de religieuses se dévoue à l'enseignement en Angleterre et aux missions en Afrique occidentale et possède au nombre de ses novices deux Suédoises, prémices de la vie religieuse au sein de l'Église suédoise, de même que quelques Africaines. Plusieurs de ces visiteurs suédois avaient déjà été en Angleterre auparavant, mais ce fut pour la première fois qu'un si grand nombre nous rendit visite en groupe et eut l'occasion de vivre sous le toit d'un ordre religieux anglais. Les anglicans devraient être qualifiés de Britanniques plutôt que d'Anglais puisque deux évêques et deux prêtres de l'Église épiscopale écossaise étaient des leurs, et après la conférence de Whitby les Suédois se rendirent ensemble en Écosse. La grand'messe était célébrée chaque jour alternativement en anglais et en suédois et la liturgie suédoise était toujours chantée.

Les conférences théologiques avaient un contexte liturgique et si certaines d'entre elles comportaient des exposés de théologie biblique, la plupart étaient consacrées à des études sur les traditions confessionnelles et liturgiques des deux Églises. Citons au nombre des participants : le Prévôt LÜDERS, Dr. ROSENDAL, Dr. RIESENFELD et Dr. G.A. DANELL de Suède ; les PP. THORNTON et SYMONDS de Mirfield, et FITCH de Cowley ; Dom Gregory DIX de Nashdom, le P. HEBERT de Kelham, Dr. JALLAND et le Chanoine BALMFORTH ; enfin la Mère supérieure de la communauté, qui s'était rendue en Suède au cours de l'été 1948 pour y donner des conférences sur l'activité féminine au sein de l'Église anglicane et qui était la principale promotrice de cette intéressante conférence.

Visites en Amérique.

Fin septembre, l'archevêque d'York, Dr. GARBETT, visita les États-Unis à l'occasion de la Convention Générale de l'Église anglicane (l'Église épiscopale protestante des États-Unis). La Convention Générale comprend les évêques, les délégués du clergé et des laïcs des quelque cent diocèses de cette Église et se réunit tous les trois ans. Cette année, c'était dans la lointaine San Francisco. Les problèmes courants de l'administration ecclésiastique y furent discutés mais il ne semble pas qu'il s'y passa quelque chose qui mérite d'être signalé ici.

Antérieurement un bon nombre d'évêques anglais avaient été les hôtes de la principale organisation anglo-catholique du pays : *American Church Union* ; le Primus d'Écosse, l'évêque WAND de Londres, l'évêque KIRK d'Oxford, l'évêque STREATFIELD de Bath et Wells en furent. L'occasion de cette visite était le quatrième centenaire du premier PRAYER BOOK anglais et une série de congrès eucharistiques se tint dans sept ou huit des villes principales. Le Dr. WAND prêcha devant six mille personnes dans la

grande cathédrale de Saint-Jean le Théologien à New-York ; les visiteurs se rendirent ensuite à Cleveland, Ohio, Chicago, Fond-du-Lac et Milwaukee, Wisconsin, Dallas, Texas, Los Angeles, San Francisco et Seattle sur la côte du Pacifique. Le Président Truman les reçut à Washington.

Des visites de ce genre sont précieuses pour renforcer les liens spirituels et religieux entre nos deux pays. Elles sont précieuses aussi en raison de la publicité qu'elles reçoivent dans la presse, la radio et la télévision qui est au yeux de l'évêque de Londres « la nouvelle horreur » ! Moins spectaculaires, mais importantes aussi sont les invitations faites à des érudits anglais de séjourner un semestre dans des séminaires américains. Cette année le chanoine Alan RICHARDSON est le conférencier anglais à la *Berkeley Divinity School,* New Haven, Connecticut, affiliée à l'Université d'Yale, celui de 1948 fut le P. HEBERT s. s. m. et celui de 1947 le chanoine V. A. DEMANT de Saint-Paul à Londres. Le chanoine RICHARDSON donne des conférences aux étudiants de la *Divinity School* et vit au milieu d'eux. Il prêche au dehors le dimanche, visite d'autres séminaires et prend contact avec des professeurs d'universités telles qu'Yale, Harvard, Princeton.

Afrique du Sud.

Plusieurs régions du monde sont agitées et troublées aujourd'hui. L'Afrique du Sud est du nombre. L'arrivée au pouvoir du gouvernement « nationaliste » du Dr. MALAN, malgré une faible majorité parlementaire, a eu pour effet de soumettre le pays aux principes des Boërs d'expression « afrikaans ». Ceci entraîne une violente oppression des races non-européennes, avec le slogan d'« *apartheid* » ou séparation ; la condition des Africains, déjà très dure par suite des restrictions à leur liberté, leur misérable logement, leurs bas salaires et leur ravitaillement insuffisant, s'en trouve évidemment empirée. « Pas d'égalité entre blanc

et noir, ni dans l'Église, ni dans l'État » était l'ancien slogan des Boërs. Les Africains étaient les « enfants de Cham » pour leur mentalité calviniste. Le peu de garanties parlementaires dont les non-européens jouissaient dans la colonie du Cap risque de disparaître. Tout cela fut l'objet de violentes protestations de la part des Églises chrétiennes (à l'exception de l'Église réformée) ; ainsi, par exemple, le Conseil chrétien d'Afrique du Sud qui s'est réuni à Johannesbourg en juillet, a déclaré que Dieu ayant créé tous les hommes à son image, sans exception de race ou de couleur, il subsiste entre eux une unité essentielle ; que tout Africain éduqué mérite de prendre sa part aux responsabilités comme aux droits ; et que le véritable besoin de l'Afrique du Sud n'est pas *apartheid* mais *eendracht* : union dans l'effort et coopération. A la réunion synodale du 2 octobre, l'archevêque anglican de Capetown disait que ceux qui ont été baptisés, qu'ils soient noirs ou blancs, sont par là même unis en une famille chrétienne et que « ce que Dieu a uni ne doit pas être séparé ».

AMICUS.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

HANS ASMUSSEN. — *Die Oekumene und die römisch-katholische Kirche.* Hochland, déc. 1949, 154-166.

J. P. HICKINBOTHAM. — *The Church of England and Intercommunion.* The Church Quarterly Review, oct-déc. 1949, 1-14.

L. JOUBERT. — *Passé protestant et œcuménisme.* Foi et Vie 1949, No 6, 487-498.

C. KOROLEVSKIJ. — *Alcune notizie intorno alle opere per l'assistenza ai cattolici de rito orientale.* Unitas, 1949, Nos 3 et 4, 200-224 ; 273-306.

N. LADOMERSZKY. — *Il domma dell'immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Russa.* Unitas, 1949, No 4, p. 264-272.

FRANCIS X. LAWLOR, S. J. — *Occult Heresy and Membership in the Church.* Theological Studies, déc. 1949, 441-554.

G. RABEAU. — *L'élection de l'Église d'après Barth.* Rev. de sciences religieuses, Nos 3-4, 1949, 343-352.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS[1]

Église catholique. — Fin décembre S. Ém. le cardinal Tisserant a procédé dans l'église Saint-Antoine à Rome au SACRE DE MGR ALBERT GORI, le nouveau patriarche latin de JÉRUSALEM.

En YOUGOSLAVIE, Mgr Antoine Vovk, évêque auxiliaire de Ljubljana, qui administre le siège en l'absence de son titulaire, Mgr Grégoire Rozman, a protesté dans une LETTRE PASTORALE contre le pillage dont sont victimes les innom-

1. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue Saint-François, 72, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, Rue Daru, Paris) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès, 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297, Fourth Ave, New York City) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *Gu* = *The Guardian* (29, Welbeck Street, Londres, W. 1) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc, U. S. A.) ; P = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *R. N.* = *Russkie Novosti* (Les Nouvelles russes, 16, rue du Croissant, Paris 2e) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'information* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres S. W. 1) ; *U* = *Überblick* (Prannerstrasse, 10, Munich 2) ; *ŽMP* = Žurnal Moskovskoj Patriarchii (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

brables chapelles qui parsèment les campagnes de la Slovénie et contre la profanation des croix, qui se dressent dans les champs de cette partie du pays.

Un visa d'entrée en URSS a été délivré au P. JOHN BRASSARD, le nouvel aumônier de la colonie américaine à Moscou, successeur du P. Ant. Laberge, qui s'était vu refuser un visa de retour l'année dernière. Le général Bedell-Smith, ancien ambassadeur américain à Moscou, affirme dans ses « Mémoires » que les autorités soviétiques avaient refusé ce visa, parce que le nombre croissant des Russes assistant aux offices dans l'église de Saint-Louis-des-Français les avait mécontentées [1]. Nous avons déjà mentionné les mesures prises à ce propos [2]. Mais à la messe de minuit de Noël on a encore pu observer une nombreuse assistance.

A MADRID, la chapelle de N. D. des Grâces a été transformée de façon à pouvoir servir aux habitants de la capitale qui appartiennent au rite gréco-catholique.

Le Lien de sept.-oct. reproduit un MANDEMENT PATRIARCAL de MAXIME IV, daté du 1er août 1949, sur la condamnation de la doctrine communiste.

Comme internonce apostolique en Égypte, a été nommé MGR ALBERT LEVAMÉ, qui succède à Mgr Arthur Hughes, décédé en juillet dernier. Signalons ici, que M. Taher El Omary Bey, ministre d'Égypte au Vatican, a parlé récemment de l'atmosphère de COMPRÉHENSION MUTUELLE qui est en train de se créer entre le CATHOLICISME ET L'ISLAM. En mentionnant le rôle diplomatique du Saint-Siège, il a déclaré :

« Le Saint-Siège est animé, dans ses initiatives, par un esprit de profonde humanité. L'établissement de relations diplomatiques avec le Vatican contribue au raffermissement de la paix entre les nations. En Égypte nous marquons une sincère estime aux catho-

1. *CIP* 23 décembre.
2. Cfr Chronique 1949, p. 294.

liques et nous leur permettons volontiers de s'insérer dans la vie nationale »[1].

Église russe en URSS. — La presse de la Légation soviétique à Berne a publié un ARTICLE de M. J. Ibrahimov, intitulé *L'Union soviétique, pays de la liberté de conscience*, dont nous citons ce qui suit :

« Dans sa majorité écrasante, le peuple soviétique dirigé par un gouvernement socialiste rejette la religion, considérée comme une philosophie qui entrave le libre développement de la vie. Sans chercher à voiler ce fait, et malgré la lutte idéologique pour libérer la conscience humaine des préjugés médiévaux, l'Union soviétique — du moment qu'il existe des croyants parmi ses citoyens — entend non seulement permettre aux organisations religieuses d'exister en paix, mais encore leur garantir la liberté de défendre publiquement leurs convictions et d'observer leurs pratiques et les rites de leur foi... Pour la première fois dans son histoire séculaire l'Église est absolument libre d'exprimer ses convictions et d'agir en conséquence »[2].

Il est intéressant de placer en face de ce texte une nouvelle de la zone soviétique allemande, selon laquelle les autorités de l'Église évangélique ont protesté contre l'introduction dans les écoles de *l'Histoire de l'Antiquité* de W. A. Michouline, seul ouvrage autorisé actuellement aux professeurs pour l'enseignement de l'histoire. L'auteur y traite le Christ et la religion chrétienne comme un mythe :

« Cette représentation du christianisme, souligne la protestation, provoque chez les élèves, dont la presque totalité appartient à l'Église chrétienne, de graves conflits de conscience. Les Églises évangéliques protestent avec énergie contre l'utilisation de cet ouvrage »[3].

En effet, comme on le sait, en Russie soviétique toute publication est contrôlée par l'État. Dans les très rares

1. *CIP* 24 novembre. 2. *SŒPI* 4 novembre. 3. *Id.* 28 octobre.

publications du patriarcat de Moscou on chercherait en vain le ton « prophétique » des paroles citées. P. ex., dans un article comme celui de A. Kraščninnikov, intitulé *L'Orthodoxie, gardienne de la paix* [1], on désirerait trouver moins de « pacifisme » et un peu plus d'inquiétude. L'auteur y définit le « vrai christianisme » comme « une vie spirituelle, le Royaume de Dieu ». De nombreux protestants allemands, avertis par un passé récent des dangers d'un certain « luthéranisme », n'en sont déjà plus à cette simplification pour ce qui concerne leur conception de l'Église.

Le *Journal des Instituteurs* du 25 nov. répond comme suit à une question sur les rapports entre la RELIGION ET L'ENSEIGNEMENT en URSS :

« L'instituteur soviétique a le devoir non seulement d'être lui-même un incroyant, mais d'apparaître comme un propagandiste actif de l'athéisme parmi les autres, d'être le porteur de l'idée de l'athéisme prolétarien militant ».

Dans un article du 10 septembre, il rappelle que les SURVIVANCES RELIGIEUSES ne meurent pas toutes seules. Il faut une lutte active, une propagande militante, par la presse et l'école, en expliquant selon les principes de la « science » l'origine de l'homme et la formation de la terre. De même le *Journal de Littérature* publiait le 10 septembre un véhément éditorial, dans lequel il rappelait que la propagande antireligieuse en faveur de conceptions athéistes était le devoir primordial de tous les membres du parti, de tous les fonctionnaires et de tous les patriotes soviétiques en général.

Sous ce climat hostile à la religion, la FORMATION DE SECTES est naturelle. Le *Journal de Littérature* du 3 septembre cite le cas des «belimovcy», les adeptes d'un certain Belimov du village Kitaevsk, qui a invité les kolchoziens à quitter la vallée de larmes qu'est la vie d'ici-bas et à le suivre

1. *ŽMP* 1949, N° 6.

au « troisième ciel ». Il est évident que cela ne cadre point avec la doctrine de Marx et de Lénine. Aussi a-t-on envoyé les belimovcy travailler aux champs. Ce qui ne les empêchait pas du reste, selon le correspondant du journal cité, de continuer à célébrer leurs rites « réactionnaires » la nuit, en dehors des heures du travail.

L'expérience du passé a forcé les autorités soviétiques à serrer la LÉGISLATION concernant le MARIAGE. Les juges pour les cas de divorce ont été invités à éduquer le peuple dans « le respect de la famille et du mariage, basé sur les hauts principes de la morale communiste et sauvegardé par la loi soviétique ». De NOUVELLES DIRECTIVES ont été promulguées pour renforcer les liens conjugaux et pour endiguer les tendances laxistes.

L'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE, dont nous avons plusieurs fois mentionné les articles polémisants, vient de recevoir le titre de docteur *honoris causa* et d'être démis de sa fonction de recteur de l'Académie théologique et du séminaire de Moscou. Son successeur est le protoprêtre ALEXANDRE SMIRNOV, qui fut secrétaire à la rédaction du Journal du Patriarcat [1].

Par le grand nombre de Russes qui viennent s'établir en SIBÉRIE et en ASIE CENTRALE, la vie ecclésiastique y va se développant. Le métropolite Barthélemy de Novosibirsk a consacré l'archimandrite Nikandre comme évêque suffragant à Biisk. En Sibérie on compte sept diocèses.

Émigration. — *CV*, N° 21 (oct.-nov.), contient une LETTRE PASTORALE, issue de l'Assemblée de l'Église russe en Europe occidentale (Mgr Vladimir), entièrement consacrée au MAL DES SCHISMES au sein de l'Orthodoxie de l'émigration. L'importante démarche faite par l'Exarchat russe de l'Europe occidentale en vue de l'unification des communautés

1. *Id.* 1949, N° 9.

orthodoxes émigrées n'a pas reçu un accueil favorable près des deux autres juridictions russes. L'affirmation de la primauté du Siège œcuménique (cfr Chronique précédente) a été traitée de « papisme » par la juridiction moscovite. Une assemblée diocésaine, tenue par l'éparchie de l'Europe occidentale soumise au Synode des évêques de Munich, a précisé autrement sa position à cet égard. Les résolutions, prises par cette assemblée à la suite d'un RAPPORT de l'archiprêtre G. Grabbe sur « Les fondements canoniques de l'Église russe à l'étranger », affirment :

a) que le principe territorial d'organisation ecclésiastique ne saurait être considéré comme absolu, en raison des exceptions que l'Église lui a souvent consenties, en bonne et due forme ;

b) que l'ensemble des Églises autocéphales a explicitement admis le principe d'une organisation ecclésiastique propre pour les Russes émigrés ;

c) que dans les territoires où ne subsiste aucune Église orthodoxe locale autocéphale, jamais n'a été reconnu au patriarche œcuménique, par ces Églises, un droit exclusif de juridiction ;

d) que les éparchies de l'Église russe se trouvant à l'étranger forment en vertu de l'ordonnance du 7/20 novembre 1920 (prise par le patriarcat de Moscou) une partie intégrante de l'Église russe et ne sauraient être séparées de celle-ci. Les éparchies qui à l'étranger passeraient en leur propre chef sous une autre juridiction se trouveraient en contradiction avec les dispositions canoniques prises légitimement par le patriarche Tychon, au même titre que n'importe laquelle des éparchies se trouvant en territoire russe et qui agirait de la sorte [1].

L'Assemblée cependant, si elle exclut toute possibilité de collaboration avec le clergé et les fidèles qui reconnaissent l'actuel patriarche de Moscou et se soumettent à sa juridiction, se déclara désireuse d'entretenir de bonnes relations avec les autres fractions de l'Église russe émigrée. Elle propose comme base de réconciliation et d'union les dispositions prises en commun en 1936 par les métropolites

1. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, 1949, N° 18, p. 15-16.

Euloge, Anastase, Théophile et l'évêque Dimitri (entente qui a été de peu de durée).

Par un OUKAZ du 2 décembre l'église du protoprêtre Basile Timofeev, rue Michel-Ange à Paris, est passée de la juridiction de Moscou à celle de Mgr Vladimir.

Un SÉMINAIRE de théologie orthodoxe POUR FEMMES vient de s'ouvrir à Paris, sous la direction de l'Institut Saint-Serge. Les cours auront lieu deux soirs par semaine. Après deux ans d'études, les élèves pourront obtenir un diplôme qui leur permettra de travailler comme assistantes de paroisse et dans d'autres activités pastorales et éducatrices.

Par un télégramme du 16 novembre, venant de Moscou, le MÉTROPOLITE SÉRAFIM (Lukjanov), exarque à Paris du patriarche Alexis, a été DÉMIS de sa fonction [1].

Antioche. — Le patriarche Alexis de Moscou a fait don à l'Église d'Antioche, à titre de métochion, de DEUX SANCTUAIRES DE MOSCOU : celui de l'archange Gabriel et celui de S. Théodore le Stratilate avec le logement voisin pour le desservant, archimandrite Basile Samacku.

Le SAINT-SYNODE du patriarcat s'est réuni du 17 au 25 août au monastère du prophète Élie à Sounu. Notons parmi les décisions prises, celle de l'envoi d'un vicaire patriarcal en ARGENTINE en la personne de Mgr Serge de Séleucie, pour une période de temps limitée ; la nomination d'un évêque pour le Brésil a été différée.

Constantinople. — La commission centrale du patriarcat a communiqué aux paroisses de sa juridiction différentes interdictions concernant le culte : 1) supprimer l'ornementation des églises à l'occasion des funérailles et des services anniversaires ; 2) réduire l'illumination électri-

1. *RN*, 25 novembre.

que des églises : elle est interdite dans le sanctuaire, sur l'iconostase et sur le Pantocrator ; 3) enlever les tentures autour des Saintes Icones.

DÉCÈS le 4 OCTOBRE 1949 A CONSTANTINOPLE DE MGR TIMOTHÉE MÉTROPOLITE DE RHODES, depuis 1947. La confiance du patriarcat venait de l'appeler à l'archevêché d'Amérique. Sa santé ébranlée l'obligea bientôt à renoncer à cette charge.

États-Unis. — La 56me CONVENTION TRIENNALE de l'Église épiscopale protestante s'est réunie à San Francisco du 26 septembre au 7 octobre. Contrairement à celles qui l'ont précédée depuis vingt ans, elle fut calme surtout au point de vue de l'Union.

Voici les MESURES D'ORDRE ŒCUMÉNIQUE prises par la Convention :

Elle a pris connaissance d'un rapport dénué de controverse et préparé par la Commission *On Approaches to Unity*, et a adopté ses recommandations : d'approuver la déclaration (*Statement*) sur la Foi et la Constitution qui est basée sur le Quadrilatère de Chicago-Lambeth et qui a été approuvée par Lambeth en 1948 ; de continuer son mandat à la susdite Commission pour négocier avec les presbytériens et d'autres Corps chrétiens (d'après A. Haselmayer dans *FU* de décembre, parmi ceux-ci il y en aurait peu qui en seraient désireux. Bishop H. Sturtevant commentant la chose dans *LC* du 23 octobre considère comme prématurée l'union organique des anglicans et autres protestants et préconise une coopération entre chrétiens désunis sur un front chrétien commun) ; d'entreprendre dans l'Église l'étude des problèmes de l'Unité de l'Église, conjointement avec les autres Églises ; de tâcher de renforcer l'unité intérieure de l'Église épiscopale.

Elle a constitué, en remplacement de l'ancienne Commission *Foi et Constitution*, une Commission mixte pour les relations œcuméniques.

Elle a voté la continuation de la Commission mixte d'aide à l'Église orthodoxe russe (à l'Institut théologique Saint-Serge de Paris, entre autres).

Elle n'a pris aucune mesure concernant l'Église de l'Inde méri-

dionale (mais elle a entendu un rapport de l'archevêque d'York au sujet de l'attitude des provinces anglicanes anglaises à son égard) et elle a recommandé à l'attention des fidèles le programme d'évangélisation du Conseil Fédéral des Églises du Christ en Amérique (celui-ci a joué un grand rôle dans le progrès de l'idée œcuménique dans le pays).

Pour répondre aux recommandations de la conférence de Lambeth de 1948 sur le plan PAN-ANGLICAN, la Convention a prévu :

L'établissement d'un collège anglican central à Cantorbéry pour la formation d'un clergé venant de toutes les parties de la communion anglicane.

La constitution d'un *Advisory Council* pour la stratégie missionnaire anglicane générale.

La convocation en 1953 aux États-Unis d'un congrès pan-anglican du clergé et des laïcs.

Des mesures pour faciliter l'échange du clergé entre les Églises anglicanes.

Au point de vue de l'ANGLICANISME AMÉRICAIN, signalons des mesures prises pour l'extension de sa mission intérieure et extérieure (Japon, Brésil, etc.), pour préciser la législation du mariage (les mariages mixtes avec les catholiques ont été déconseillés), pour assouplir la discipline liturgique, etc.

Les quatre femmes élues députés (en 1946 il n'y en avait qu'une) ne furent pas admises à siéger, de plein droit, en attendant la décision de la Convention suivante ; ceci n'empêcha pas les femmes anglicanes de jouer un grand rôle dans les coulisses [1].

La Convention avait comme HÔTES D'HONNEUR : le Dr. C. F. Garbett, archevêque d'York, le métropolite orthodoxe russe Théophile et le *Presiding Bishop* de l'Église anglicane du Japon, Dr. M. Yashiro. Deux autres évêques anglicans Dr. Wand et Dr. Kirk, de passage dans le pays

1. Cfr *LC* du 2, 9, 16, 23, 30 octobre ; en ce qui concerne la Commission *Foi et Constitution*, *id.* 11 sept.

comme le signalait notre dernière Chronique, ne furent qu'OBSERVATEURS.

Le Dr. GARBETT prononça un discours : *Réunion, Liberté, Évangélisme.*

Il parla de l'anglicanisme mondial mais surtout de son Église-Mère, l'anglicanisme anglais qui, tout en continuant à jouer un rôle primordial au milieu des Églises-Sœurs, jouit de moins de liberté que celles-ci. Il rappela l'existence dans chacune d'elles de deux ailes, la « catholique » et l'évangélique, ainsi que d'un compromis entre elles ; celui-ci ne vise pas une fausse paix mais est commandé par l'amour de la vérité et permet à l'anglicanisme d'être une Église-Pont pour unir les Églises traditionnelles (rappelons les nombreux contacts que le Prélat lui-même a eus avec les orthodoxes grecs et russes, les arméniens, les éthiopiens, etc.) et celles issues de la Réforme. Après avoir évoqué ainsi encore une fois ce qu'il est convenu d'appeler la « mission œcuménique » de l'anglicanisme, l'Archevêque a déclaré ne pas croire à une union organique prochaine des chrétiens séparés mais a demandé une collaboration plus étroite entre eux. Il faut parvenir à se connaître suffisamment pour pouvoir parler en toute franchise des points de divergence. « Nous devons nous apprécier mutuellement assez pour avoir la nostalgie du jour où notre politesse aimable sera transformée en une fraternité active au service du seul Seigneur »[1]. Parlant d'évangélisme pour finir l'orateur accorda à l'Église épiscopale américaine le plus de possibilités à cet égard.

A l'occasion de la Convention, les deux ailes de l'anglicanisme américain auxquelles il a été fait allusion plus haut, se sont livrées à des manifestations séparées. Du côté « catholique », le dernier « CONGRÈS EUCHARISTIQUE » se tint à San Francisco quelques jours avant l'ouverture de la Convention et cette coïncidence fit croire à certains qu'il faisait partie de son programme et lui en fit prendre ombrage. Les évangéliques furent plus discrets ; les *Episcopal Evangelical Fellowship* et *Evangelical Education Society* invitèrent Bishop S. C. NEILL, bien connu de nos

1. *Gu*, 7 octobre; *SŒPI*, N° 36.

lecteurs, à prendre la parole au cours d'un banquet pour exposer les principes de l'ÉVANGÉLISME ANGLICAN (le même prêcha à Los Angeles sur le même thème). C'est lui encore qui parla du « CHRÉTIEN ŒCUMÉNIQUE » le 30 septembre, en séance publique de la Convention elle-même, à la demande du *Presiding Bishop*, Dr. Sherrill.

Ce chrétien est quelqu'un qui respecte la tradition chrétienne partout où il la trouve parce qu'il se sait baptisé dans l'« Église catholique » et non pas dans une Église locale ; qui a un sens de la communauté existant actuellement entre les chrétiens séparés ; et qui, enfin, accepte de porter témoignage au Christ. Quant au Conseil œcuménique dont l'orateur est le secrétaire général adjoint, il est né de l'expérience des grandes conférences œcuméniques ainsi que des activités chrétiennes communes ; il doit aider à voir tout ce qui est chrétien, et d'abord la paroisse, dans la dimension mondiale.

Le 18 novembre est DÉCÉDÉ à New-York à l'âge de 83 ans, le Dr. WILLIAM THOMAS MANNING, évêque anglican de New-York de 1921 à 1946. D'origine anglaise et anglophile, pasteur et administrateur de race, il fut dès l'origine très remarqué dans le Mouvement *Foi et Constitution* où il défendait une position « catholique » intransigeante, fort de la conviction que l'Union viendrait de la pleine fidélité des différentes confessions à leurs croyances et pratiques ; les Églises orthodoxes lui étaient sympathiques et il y comptait beaucoup d'amis.

France. — Mademoiselle ÉLISABETH SCHMIDT a reçu le 20 octobre à Sète la CONSÉCRATION PASTORALE, première femme à la recevoir dans l'Église réformée de France. La présence de nombreuses autorités soulignait l'importance de l'événement.

Dans une étude : *La femme et le ministère pastoral de l'Église* (Foi et Vie, N° 6), le pasteur CH. WESTPHAL déclare ne pas avoir trouvé dans la Bible de raisons pour s'opposer à ce genre de ministère.

Grèce. — L'Église de Grèce prend une part active dans l'œuvre de RECONSTRUCTION NATIONALE, après la tourmente de la guerre civile. Outre l'organisation de l'aide matérielle, l'aspect spirituel de la situation a été examiné avec soin par le Comité des relations étrangères de l'Église orthodoxe de Grèce. Les efforts porteront sur : 1) l'aide aux réfugiés et leur réinstallation ; 2) le rééquipement des paroisses ; 3) la formation de cadres ; 4) l'appui à l'Église pour lui permettre d'aller de l'avant et d'ouvrir des voies nouvelles à son action. Dans une LETTRE au roi Paul, l'archevêque Spyridon d'Athènes propose que les membres du clergé, à l'exception des prêtres réfugiés et ruinés, sacrifient pendant une période de six mois une partie déterminée de leur traitement ; des collectes seront organisées et on fera le partage de tout ce qui n'est pas strictement nécessaire dans les églises et monastères épargnés. L'Église est prête, en outre, à céder, sur ses biens fonciers, les parcelles nécessaires au réétablissement des réfugiés du Péloponèse et des îles [1]. A la fête des Saints-Innocents, qui fut une JOURNÉE DE DEUIL NATIONAL pour les 28.000 enfants enlevés par les partisans communistes, l'archevêque a lancé à tous les chrétiens de l'étranger un APPEL PRESSANT pour leur demander d'intervenir.

Le MÉTROPOLITE PROCOPE de Manténéa et Cynurie est élu métropolite de Corinthe, où il remplace le métropolite Michel Constantinidès, dont nous annoncions la nomination à New-York.

Hongrie. — Une Liturgie solennelle, diffusée par la radio hongroise, a été célébrée le 28 décembre en la cathédrale de Budapest, pour sceller l'établissement d'une NOUVELLE ÉGLISE ORTHODOXE orientale, nationale et indépendante, sous la juridiction du patriarcat de Moscou.

1. *SŒPI*, 25 novembre.

Elle est formée d'un groupe d'orthodoxes qui se sont séparés de la juridiction du patriarcat de Belgrade. L'Église sera dirigée temporairement par un administrateur épiscopal en attendant la nomination d'un évêque. Celui-ci sera nommé par le patriarche Alexis de Moscou, avec l'approbation du gouvernement hongrois. — Il reste néanmoins un groupe de quelque 3.000 orthodoxes qui demeure sous la juridiction de l'évêque Georges Zubković, autrefois prélat de l'Église serbe, et depuis plusieurs années à la tête de tous les orthodoxes hongrois [1]. — Rappelons cependant que déjà en octobre 1948 un certain archiprêtre, le Dr. Jean de Varju, de retour de Moscou, fut nommé administrateur d'une nouvelle Église orthodoxe hongroise [2].

Indes. — Cette année sera célébré le 1900me ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Thomas aux Indes. *The Star of the East* d'octobre écrit à ce propos :

« Les divisions sont le grand obstacle à l'expansion de la foi chrétienne aux Indes. Une chrétienté divisée ne parle pas à l'imagination des Indiens... C'est pourquoi tous les chrétiens et les missions qui travaillent dans le pays et aiment le Seigneur Jésus par-dessus tout doivent faire un effort sincère pour enterrer leurs divergences et célébrer dignement le début de l'action missionnaire de saint Thomas aux Indes ».

MAR THÉODOSE, archevêque syrien de Quilon, dans une lettre à la rédaction de *LC* [3], nie le caractère officiel de sa visite en Grèce en septembre 1948. L'invitation, adressée aux prélats grecs pour une visite aux Indes, n'a pas été faite en vue de discuter l'union. L'Archevêque nie également que l'Église syrienne des Indes professe le monophysisme. Elle condamne la doctrine d'Eutychès.

1. *Id.*, 13 janvier 1950.
2. Cfr Chronique 1948, p. 312.
3. Cfr *LC* du 23 septembre.

Israël. — En présence de représentants du gouvernement soviétique, le drapeau rouge a été hissé sur les bâtiments de l'Église orthodoxe russe à Jérusalem.

L'INCENDIE du dôme de l'église du Saint-Sépulcre au début de décembre, a réuni en conseil les autorités ecclésiastiques catholiques, orthodoxes, arméniennes et coptes de Jérusalem. Pendant l'incendie, qui a fait rage durant vingt-quatre heures, des prières d'intercession pour le sauvetage de l'église ont été dites dans plusieurs églises de la Ville.

En novembre, décès de CYRILLE III, patriarche arménien à Jérusalem.

Yougoslavie. — Une large proportion du clergé orthodoxe yougoslave, sous la direction du patriarche Gabriel, continue à maintenir son INDÉPENDANCE vis-à-vis des pouvoirs civils. Contrairement au rapport officiel de l'Association du clergé, que nous avons mentionné dernièrement, seulement 200 des 2500 prêtres du pays seraient affiliés à cette organisation plus où moins dissidente.

Les chefs de la MINORITÉ ORTHODOXE ROUMAINE EN VERRIA (Macédoine) ont fait une requête, afin d'être incorporés à la juridiction de l'Église orthodoxe de Grèce. La pétition, où est dénoncée l'Église orthodoxe roumaine, inféodée au régime communiste en Roumanie, fut adressée au métropolite Alexandre, chef du diocèse de Verria.

Relations interorthodoxes. — L'ancienne discipline ecclésiastique attribuait à l'échange des lettres iréniques entre le nouvel élu à un siège patriarcal et ses collègues plus anciens une valeur singulière. C'était la marque de la communion entre les Églises-Sœurs. Le lecteur averti des revues ecclésiastiques de l'Orthodoxie grecque avait pu remarquer que *Pantainos*, organe officiel de l'Église d'Alexandrie, n'avait pas publié les

εἰρηνικὰ γράμματα du patriarche œcuménique Athénagore et encore moins la réponse du patriarche Christophore d'Alexandrie. Que se passait-il ? *P* ne cachait pas sa mauvaise humeur à l'égard du siège œcuménique (cfr *Irénikon* XXII, p. 304-315). — Tout récemment, Mgr Michel de Corinthe, nouvellement promu archevêque d'Amérique, après qu'il eut été à Constantinople recevoir la notification officielle de son élection, fit une visite rapide au PATRIARCHE D'ALEXANDRIE, en qualité d'envoyé de l'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE. Le communiqué ci-dessous fut alors publié : « A la suite de la rencontre de S. S. le patriarche Christophore avec S. E. » Mgr Michel, archevêque d'Amérique, venu de Constantinople et après la discussion canonique intervenue le 9 novembre à propos de la reconnaissance de » S. S. le Patriarche œcuménique Athénagore par le Patriarche d'Alexandrie Christophore, le différend entre les » deux patriarches est considéré comme réglé... » (*P* 1949, p. 534). — Le même fascicule de la revue d'Alexandrie publiait la lettre irénique du patriarche Athénagore, datée du 27 janvier 1949 ; la réponse du patriarche Christophore était publiée dans le fascicule suivant. Après avoir regretté les douloureuses méprises qui avaient incité à retarder sa réponse, Mgr Christophore reprenait un élément essentiel de la lettre constantinopolitaine à savoir : la nécessité d'une collaboration étroite entre les Églises-Sœurs. Il exprimait l'espoir que bientôt pourrait être reprise l'idée de la convocation d'un synode interorthodoxe au Mont-Athos, en suspens depuis 1931.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — A l'occasion de l'ouverture de l'Année Sainte et de la fête de Noël, S. S. PIE XII a fait allusion au PROBLÈME

DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE. Voici une citation de cette allocution, qui a été radiodiffusée en vingt-trois langues, entre autres en langue russe :

« Oh ! si cette Année pouvait saluer aussi le retour vraiment grand et attendu depuis des siècles de nombreux croyants en Jésus-Christ, séparés de l'unique Église véritable pour divers motifs. Avec des gémissements indicibles, l'Esprit qui est dans le cœur des hommes de bien élève aujourd'hui comme cri d'imploration la prière même du Seigneur : « Qu'ils soient un ! »

Justement soucieux de l'audace avec laquelle se meut le front unique de l'athéisme militant, les hommes expriment aujourd'hui à haute voix ce qu'ils se demandaient depuis longtemps : « Pourquoi encore des séparations ? Pourquoi encore des schismes ? A quand l'union concordante de toutes les forces de l'esprit et de l'amour ? »

Si d'autres fois est partie du Saint-Siège l'invitation à l'unité, en cette occasion Nous la répétons plus chaude et plus paternelle, Nous sentant poussé par les invocations et les supplications de tant et tant de croyants répandus sur toute la terre qui, après les tragiques et déplorables événements soufferts, tournent les yeux vers le Saint-Siège comme vers l'ancre de salut du monde entier.

Pour tous les adorateurs du Christ — sans exclure ceux qui dans une sincère, mais vaine attente, l'adorent comme promis dans les prédictions des prophètes et non encore venu —, nous ouvrons la Porte Sainte, et devenu Père de tous, par un inscrutable dessein de Jésus Rédempteur, nous ouvrons aussi à tous nos bras et notre cœur paternels »[1].

Envers les Orthodoxes. — Dans la *Nouvelle Revue théologique* de novembre, le R. P. S. TYSZKIEWICZ commente des JUGEMENTS PRAVOSLAVES SUR L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE (p. 897-910) qu'il ne prétend pas sans doute être exhaustifs.

On y rencontre l'idée chère depuis longtemps à l'A. de la rencontre entre la Pravoslavie authentique et le catholicisme authentique. Elle est excellente en soi, mais son application est délicate dès qu'il s'agit de trouver les critères adéquats de jugement pour cette authenticité.

1. *DC*, 15 janvier 1950.

Signalons par souci d'être complet plutôt que pour leur intérêt, deux articles dans le fascicule 9 de *ŽMP*, 1949 : ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE. — *Caractéristiques des activités du Vatican pendant les vingt dernières années* (p. 43-51) (asservissement du Vatican au régime fasciste essentiellement antichrétien, en Italie et en Allemagne, et maintenant, au capitalisme américain ; politique antislave) ; A. VOLKOV. — *L'abandon des principes chrétiens par le Vatican* (p. 52-57) (la lutte du Vatican contre le mouvement progressiste contemporain s'explique par la disparition de certains principes chrétiens comme la propriété collective recommandée par le Nouveau Testament et les Pères de l'Église).

SICO du 15 novembre publie des extraits d'écrits de PRÉLATS GRECS ORTHODOXES qui mettent en évidence un nouvel aspect, plus conciliant, des relations de leur Église avec la papauté.

L'archimandrite Parthénios, chancelier du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie, parlant à une réunion de la Société de Saint-Athanase, a fait remarquer que l'année 1950 serait l'ANNÉE SAINTE catholique et commémorerait aussi le 1900me anniversaire de l'arrivée de Saint Paul en Grèce. Bien que l'Église orthodoxe ne participe pas à l'Année Sainte, « chacun de nous, a-t-il dit, s'associera individuellement à la solennité catholique qui a pour but la réunion de tous les fidèles en un seul Corps »[1].

Envers les anglicans. — Le grand événement dans ce domaine est un article du *Times* paru le 31 octobre sous le titre CATHOLICISM TO-DAY, *Relations between Rome and the Christian World* ; il a été suivi d'une abondante correspondance tant dans ce journal que dans des périodiques anglais catholiques et autres. La Chronique se doit d'en résumer l'essentiel.

1. *CIP*, 13 janv. ; *T*, 14 janv., p. 34.

L'A. de l'article, un « correspondant spécial », se montre bien au courant des récents développements dans la vie de l'Église, même de ceux d'ordre théologique ; il estime son rôle croissant dans la vie publique en Angleterre et dans l'Empire britannique, et se demande si, devant le danger commun à tous les chrétiens que court la religion un peu partout, mais spécialement derrière le « rideau de fer », de se voir subordonnée à des intérêts politiques et sociaux, et si aussi à l'occasion de l'Année Sainte, l'Église catholique, Mère et Maîtresse de toutes les Églises, n'allait pas prendre la tête du combat chrétien, commun lui aussi. Elle devrait faire alors envers la chrétienté un grand geste plein de réalisme ; il aurait à tenir compte que celle-ci a connu la Réforme et le libéralisme qui lui font aimer non pas la coërcition mais la persuasion ; les anciennes positions seraient donc à revoir en y discernant l'essentiel du non-essentiel. Ce qu'on attend ainsi de Rome avec espoir n'est pas une simple expression de bonne volonté dont on n'a jamais douté, mais un programme de discussion libre et ouverte avec des représentants qualifiés des différents Corps chrétiens.

Les correspondances qui suivirent l'article dans le *Times* [1] et où les auteurs catholiques sont plus nombreux que les non-catholiques, ont remué d'une façon inévitablement sommaire la plupart des points d'une vieille controverse avec quelques rares points nouveaux (*FU* de décembre fait remarquer que beaucoup d'anglicans n'ont fait que répéter ce qu'avaient déjà dit les conférences de Lambeth depuis 1908, à part celle de 1948). Et cependant c'est du nouveau que voulait le « correspondant spécial ». Ces correspondances ne distinguent pas d'ailleurs non plus toujours nettement les deux domaines : collaboration dans les choses sociales et politiques ; entente doctrinale. Une distinction plus nette s'établit entre pessimistes et optimistes. Parmi les pessimistes catholiques plus nombreux que leurs congénères anglicans, le primat appartient à l'évêque coadjuteur de Brentwood, Mgr Beck ; chez les optimistes catholiques qui ne manquent pas, il y en a qui trouvent que l'Église a une occasion unique d'augmenter son prestige dans le monde ; d'autres, parmi lesquels un moine bénédictin, expriment leur estimo pour les Conversations de Malines et souhaitent, en reconnaissant l'existence d'une problématique ecclésiologique, des conversations ana-

1. L'article et les correspondances ont été réunis en brochure : *Catholicism to-day, Letters to the Editor Reprinted from the Times with a Special Article and a Leading Article.* Londres, Printing House Square, 1949 ; in-8. 58 p., Nos citations se réfèrent à elle.

logues dans l'avenir. Les attitudes sont moins tranchées chez les anglicans : désir que la position catholique soit bien définie ; même très éloignés des convictions catholiques, certains n'en expriment pas moins l'avis que rien de sérieux ne se fera dans le domaine de l'unité chrétienne sans Rome et que l'intransigeance romaine est une condition nécessaire pour que le témoignage chrétien soit efficace dans le monde. Cependant l'évêque de Winchester est pessimiste même pour la simple collaboration avec les catholiques, parce que, ceux-ci refusant de prier l'oraison dominicale avec leurs frères séparés, tout enthousiasme unioniste est ainsi tué dans l'œuf. Les catholiques anglais ont tâché de débrouiller ce problème ou ce pseudo-problème dans une correspondance de *T*, novembre et décembre, curieuse au point d'en devenir parfois cocasse.

En fait de nouveau « relatif » une plume non-catholique attire l'attention sur le fait que le choix par certains catholiques de l'humanité comme commun dénominateur le plus élevé entre chrétiens séparés, équivaut à assumer que ceux-ci ne sont pas plus proches les uns des autres que des mahométans ou des hindous (p. 36). Émile Cammaerts écrit : « Le problème n'est pas tant d'unir deux confessions différentes que de donner aux esprits les plus audacieux dans chacune d'elles l'occasion de coopérer efficacement sans pour cela causer scandale à leurs coreligionnaires » (p. 54).

Le débat se clôtura dans le *Times* le 29 novembre par un article *Rome et l'Europe* qui répète à peu près les notes compréhensives de l'article initial. Relevons ses deux conclusions concernant l'Angleterre : 1) il y existe du côté protestant, mais aussi de la part de certains catholiques, une grande demande de conversations interconfessionnelles sur le dogme et le culte ; il serait donc bon d'en organiser, mais de façon privée, façon qui est la plus adaptée aux circonstances présentes et qui n'exclut pas la publication des travaux. 2) On devrait saisir dans ce pays toute occasion pour exprimer l'accord des Églises chrétiennes dans le domaine moral aussi difficile et rare qu'il puisse être, afin de ne pas donner l'impression que les Églises d'Angleterre ne désirent plus l'unité avec le même zèle qu'auparavant (allusion probable à l'affaiblissement du mouvement catholique *The Sword of the Spirit*).

Il semble que le plus CARACTÉRISTIQUE de tout l'ensemble de CATHOLICISM TO-DAY peut se réduire aux points suivants : une attitude « antinomique » du monde chrétien non-romain envers Rome, qui lui reconnaît un prestige unique et redoute en même

temps son intolérance et son intransigeance [1] ; les idées d'union entre l'Église catholique et les autres confessions chrétiennes d'Angleterre passent d'une petite élite au grand public du *Times*, et trouvent chez lui un accueil favorable, contrairement à ce qui se serait fait il y a cinquante ans ; beaucoup de catholiques anglais se montrent compréhensifs à leur égard ; les anglicans (p. ex. le Dr. Wand, évêque de Londres, dans *CT* du 25 novembre, p. 785) n'ont pas manqué de souligner le contraste entre deux attitudes catholiques : l'une intransigeante, qu'ils attribuent surtout à la hiérarchie et dans laquelle ils voient le grand obstacle à l'union ; une autre plus conciliante, qu'ils découvrent dans les Ordres religieux (le travail des bénédictins est mentionné à plusieurs reprises) [2].

En liaision sans doute avec tout ce débat, le très catholique *Catholic Herald* publie dans son numéro du 22 décembre les réponses d'éminentes personnalités non-catholiques, à la demande qu'il leur avait adressée au sujet de la COLLABORATION AVEC LES CATHOLIQUES.

Dans son message de Nouvel An, le Dr. GARBETT, archevêque de York, commente lui aussi *Catholicism to-day*.

Depuis la mort du cardinal Hinsley, la hiérarchie catholique d'Angleterre a adopté une attitude rigide ; on n'abandonnera pas la récitation commune de l'oraison dominicale dans les réunions entre chrétiens séparés en vue de la collaboration, fût-ce même au prix de perdre la participation catholique ; expression de joie devant les possibilités nouvelles de rapprochement entre catholiques et anglicans mais rappel des barrières doctrinales qui les séparent ; les conversions dont on fait grand cas du côté catholique, existent en fait dans les deux sens et au même rythme [3].

C'est toujours encore *Catholicism to-day* qui a été la raison principale d'un voyage à Rome du Dr. G. L. PRESTIGE, secrétaire du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures.

1. Ainsi le *Modern Churchman* de décembre, p. 293, ne veut pas de collaboration du tolérant avec l'intolérant.
2. *Catholic Herald* des 9 et 22 décembre, p. 2.
3. *CT* 6 janv., p. 3.

Désirant s'informer là-bas de l'effet produit par ce débat, il rendit visite à Mgr Montini, substitut à la Secrétairerie d'État et lui exprima la suggestion suivante : afin de favoriser l'unité chrétienne, Rome devrait posséder un centre d'information sur toutes les questions unionistes, et mettre au programme des séminaires l'étude des confessions non-catholiques. Les milieux anglicans préféreraient se limiter pour l'instant à l'organisation d'un front commun chrétien contre le communisme et remettre à plus tard les questions doctrinales controversées [1].

Envers d'autres chrétiens. — On rencontre souvent dans la presse religieuse allemande des appréciations sur l'état des relations entre CATHOLIQUES ET PROTESTANTS D'ALLEMAGNE.

Il y en a qui trouvent qu'elles ont empiré depuis 1945 à cause d'une recrudescence du « catholicisme politique » ; d'autres au contraire estiment qu'un front commun s'organise contre le paganisme [2].

Dans le *Konfessionskunde-Institut* de l'*Evangelischer Bund* à Bensheim qui est dirigé par les professeurs L. FENDT et C. FABRICIUS, un groupe de professeurs de théologie évangélique et de pasteurs de Hesse et de Bade, ont examiné dans un esprit très loyal différents points de la DOCTRINE CATHOLIQUE pour en tirer des conclusions quant à l'authentique position, évangélique plutôt que protestante. On s'est déclaré très satisfait des résultats et prêt à continuer ces travaux qui sont le signe d'un renouveau de confessionalisme mais irénique cette fois, et doivent contribuer à promouvoir l'unité des Églises en Allemagne [3].

Le prince Charles de LOEWENSTEIN, président du Comité central des *Deutsche Katholikentage* et le Dr. Reinhold von THADDEN-TRIGLAFF, président du Comité des *Evangelische Kirchentage* se sont rencontrés mi-octobre pour exa-

1. *U*, 17 déc.
2. Cfr *Gegenreformation in Deutschland ?* dans *Id.* des 26 nov. et 7 janv.
3. *Id.*, 3 déc. p. 12.

miner ensemble leurs expériences en vue de l'avenir de leurs grandes associations laïques similaires [1].

Bishop G. B. OXNAM, président méthodiste du Conseil œcuménique des Églises, a soulevé devant un auditoire protestant le problème de la LIBERTÉ en y incluant, à regret, la POSITION CATHOLIQUE qu'il aimerait voir changer dans un sens de plus grande tolérance et qu'il compare, dans son état actuel, à celle des communistes ; l'une et l'autre constituent d'après lui, un danger pour la liberté telle que les protestants la comprennent [2].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — Citons encore, mais à un autre point de vue, l'article de A. KRAŠENINNIKOV de *ŽMP*, N° 6 (ce fascicule contient encore d'autres articles concernant le « Congrès de la paix » de Prague en avril 1949).

Dans la perspective de la lutte pour la paix, que les deux prétendent servir, il existe entre l'Orient orthodoxe et l'Occident rationaliste, catholique et protestant, une opposition irréconciliable, basée sur une conception essentiellement différente de l'existence. L'Occident a déformé les principes même de la vie que Jésus-Christ a donnés au monde ; l'Orthodoxie russe les ayant conservés, exerce maintenant en Occident une influence chrétienne, et non pas politique, qui peut mener vers un rapprochement et vers la paix.

Envers les anglicans. — L'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION a fêté ses 85 ans d'existence le 24 novembre par un service eucharistique anglican suivi d'une *panichide* orthodoxe, à la cathédrale anglicane de Southwark où se trouve le tombeau de Lancelot Andrewes. Le rôle œcuménique de ce dernier au XVIIe siècle fut au centre du sermon prêché par le Rév. V. G. WHITEMAN, *Warden* de *Liddon House;* Mgr Germanos de Thyatire et presque tous les représentants londoniens des différentes Orthodoxies nationales y assistaient.

1. *Id.* 29 oct. et *SŒPI* N° 38.
2. *SŒPI* N° 44.

L'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY a fait transmettre au patriarche de Constantinople, par l'intermédiaire de l'évêque anglican de Gibraltar, un message de sympathie exprimant le souhait que les liens entre leurs Églises respectives se resserreront encore dans l'avenir [1].

Envers les protestants. — L'évêque luthérien de Berlin, O. DIBELIUS, et le MÉTROPOLITE SERGE de Berlin, représentant du patriarcat de Moscou en Allemagne, ont eu récemment plusieurs RENCONTRES. Les deux parties se sont déclarées très désireuses de continuer ces relations et d'approfondir leurs connaissances réciproques par des échanges de vue [2].

Envers le Mouvement œcuménique. — Le professeur B. JOANNIDIS, de la faculté théologique de Salonique, raconte dans la revue *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* ses impressions plutôt favorables sur la conférence d'Amsterdam 1948 dont les résolutions, malgré leur esprit protestant, ont été telles quelles acceptables pour les Orthodoxes.

Suivent quelques intéressants désiderata pour l'avenir : les questions dogmatiques devront être dorénavant débattues en petites commissions ; un Comité synodal permanent des Églises orthodoxes pour l'œcuménisme serait à établir pour garder un contact permanent avec les secrétaires généraux du Conseil œcuménique ; diffusion dans le peuple orthodoxe des publications œcuméniques afin d'y unifier la mentalité à cet égard ; rencontres plus fréquentes entre travailleurs orthodoxes œcuméniques et surtout au moins 15 jours avant une assemblée générale du Conseil œcuménique ; participation aux charges financières de celui-ci [3].

Sur son chemin pour la conférence de Bangkok, M. VISSER 'T HOOFT a eu des entretiens avec les dirigeants des Églises de GRÈCE et de CONSTANTINOPLE.

A *Athènes* le secrétaire général du Conseil œcuménique assista à une séance de la Commission ecclésiastique des affaires étrangères ;

1. *CIP* 30 nov.
2. *SŒPI* Nos 38 et 43.
3. *IKZ*, No 4, p. 266 suiv.

la participation de l'Église de Grèce aux activités œcuméniques y fut examinée sous tous ses aspects et les résolutions seront tenues secrètes tant qu'elles n'auront pas été approuvées par le Saint-Synode.

A *Constantinople*, Mgr ATHÉNAGORE manifesta au secrétaire général son vif intérêt pour la cause œcuménique et son intention de la soutenir en favorisant p. ex. l'éducation œcuménique des fidèles, la publication d'une littérature appropriée, l'octroi de bourses d'études, etc. [1] *LC* du 11 décembre annonce que le Saint-Synode œcuménique a voté la continuation de la collaboration avec le Conseil œcuménique. *ER*, hiver, écrit à propos de ces voyages : « La participation des Orthodoxes au Mouvement œcuménique présente certaines difficultés, encore beaucoup de malentendus doivent être écartés » (p. 197) ; les contacts personnels y peuvent servir beaucoup, mieux que la correspondance.

D'après une déclaration relatée par *LC* du 6 novembre, p. 7, du professeur C. T. CRAIG, le Conseil œcuménique des Églises a désigné une COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE de 5 membres, les professeurs : RAMSEY, anglican, président ; ALIVISATOS, orthodoxe ; SCHLINK, luthérien ; COURVOISIER, réformé ; CRAIG, Églises libres. Son but est d'arriver entre le protestantisme et l'Orthodoxie, à une « synthèse créatrice », laquelle occupera le tome final d'une vaste étude interconfessionnelle en plusieurs parties où les facteurs non-théologiques seront pris aussi en considération [2].

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Des délégués de l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et de l'ÉGLISE D'ÉCOSSE se sont rencontrés à Durham les 4 et 5 janvier, sous la présidance du Dr. Rawlinson, évêque de Derby, pour reprendre les conversations qui avaient eu lieu en 1932-1934, mais cette fois, sur la double base du sermon de Cambridge 1946 de l'archevêque de Cantorbéry, et de la déclaration et du rapport de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse [3].

1. *SŒPI*, N° 42, et *LC*, 20 nov., p. 6. — 2. Une information ultérieure nous apprend qu'il s'agit simplement de la préparation du IVe volume de *Foi et Constitution*, consacré à l'Église. — 3. *CT*, 13 janv.

Rencontre des *Friends of Reunion* du 3 au 5 janvier à High Leigh avec assistance d'observateurs inofficiels catholiques et orthodoxes. Les rapports ont traité de la communion et de l'intercommunion [1].

L'ARCHEVÊQUE anglican de CAPETOWN a inauguré le 12 octobre la première série de conférences *Peter Ainslie Memorial Lectures* organisées par l'association pour l'unité chrétienne à l'Université de Rhodes, Grahamstown.

L'Archevêque a souligné à la fois la nécessité d'une union visible de l'Église et les dangers d'une unité trop facilement acquise. Les anglicans se joignent de tout cœur à leurs frères chrétiens dans la prière et l'action afin de travailler ensemble à l'édification de l'Église qui réunira un jour tous les chrétiens dans la vérité [2].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Il s'est constitué une ASSOCIATION ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES ÉCOSSAISES composée de membres des Églises : presbytérienne établie, libres unies, de l'Union baptiste, méthodiste, etc [3].

En vue de mieux combattre l'athéisme et le sécularisme, 7 ÉGLISES PROTESTANTES AMÉRICAINES, représentant de 14 à 16 millions de fidèles, ont tenu une conférence à *Seabury House* où elles étaient les hôtes de l'Église épiscopale, laquelle fut seulement observatrice. Elles y constituèrent un corps inter-ecclésiastique permanent appelé CONFERENCE ON CHURCH UNION dont le comité exécutif est présidé par l'évêque méthodiste IVAN LEE HOLT et dont le programme d'une union organique progressive se précisera au plus tard en 1951 de façon à permettre l'adhésion à tous les chrétiens évangéliques [4].

Ueberblick du 22 octobre, p. 13, annonce des négociations unionistes entre l'Église de l'INDE MÉRIDIONALE et les

1. *Ibid.* p. 35.
2. *SŒPI* N° 43.
3. *U* 24 déc . *CW* janv. et *SŒPI* N° 1.
4. *LC* 1 janv.

LUTHÉRIENS et BAPTISTES de la même région, auxquels elle apparaît comme un corps bien unifié.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Quelques détails sur l'organisation des ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES aux ÉTATS-UNIS en conformité avec les résolutions prises en Angleterre en été 1949.

FOI ET CONSTITUTION. Il y existe un comité de 20 théologiens américains et canadiens sous la présidence du Rév. C. T. Craig, méthodiste, président du *Drew Theological Seminary* à Madison, N. Y. ; il collabore activement au programme général concernant l'Église, le Culte et l'Intercommunion. (Le comité spécial sur les questions orthodoxes dont il a été parlé plus haut, travaille aussi sur ce plan).

Un de ses membres le Rév. W. M. HORTON, congrégationaliste, a déclaré que les théologiens sont parvenus à toucher le fond même des différences systématiques qui séparent les Églises. D'une part les Églises qui sont basées sur le principe d'autorité et qui insistent sur leur continuité historique ; d'autre part celles qui sont moins rigidement organisées et qui insistent sur l'expérience personnelle. « Portés à leur conséquence dernière, ces principes exclusifs signifieraient la destruction de la chrétienté ; mais heureusement que les Églises commencent à s'en rendre compte ». Les débats théologiques ont un sens seulement pour autant qu'ils aboutissent non pas à accuser les différences qui séparent les Églises, mais à élaborer une synthèse de leurs conceptions [1].

Il est intéressant de citer deux opinions opposées sur le rôle de la Commission œcuménique FOI ET CONSTITUTION.

Dans une correspondance provenant des milieux de l'E. K. D. (*Evangelische Kirche Deutschlands*) de Berlin on regrette que le Conseil œcuménique en ait fait une de ses activités parmi beaucoup d'autres, et encore la moins financée, son genre de travail étant peu compréhensible à la majorité des Américains [2]. L'autre opinion

1. *SŒPI* N° 39.
2. *Orbis catholicus*, déc., p. 549.

appartient au Dr. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil des Églises néerlandaises ; elle estime que les études de *Foi et Constitution* n'ont que peu de portée pour l'existence de l'Église dans le monde, surtout derrière le rideau de fer, et risquent de dégénérer dans une espèce de jeu théologique ; elles devraient donc devenir réalistes, conformément à l'allure générale du Mouvement œcuménique, lequel a toujours poursuivi comme fin non pas l'unité de l'Église, mais la conversion de l'Église au Christ [1].

En ce qui concerne le PROGRAMME dressé par le DÉPARTEMENT D'ÉTUDES du Conseil œcuménique, les Églises américaines et le Conseil fédéral des Églises du Christ aux États-Unis, vont s'y attacher énergiquement. A cet effet 30 dirigeants et théologiens se sont réunis les 10 et 11 novembre à Pawling (N. Y.) et ont constitué un comité pour participer activement à « une recherche de longue haleine sur le plan mondial » [2].

Le Très Rév. G. B. OXNAM a choisi pour sujet des *Hoover Lectures on Christian Unity* qu'il a données du 14 au 17 novembre à l'université de Chicago : « Qu'ils soient un. Problèmes en vue d'obtenir les bénédictions de l'Unité » [3]. Le séminaire de théologie de Chicago, encore une fois, crée une CHAIRE ŒCUMÉNIQUE. Son premier conférencier fut le Dr. PAUL C. MACEY à l'Institut biblique de Garret, Evanston, Ill. [4]

Sur mandat de la *Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland* le pasteur W. MENN vient de composer un CATÉCHISME ŒCUMÉNIQUE où les études œcuméniques occupent peu de place, vu leur caractère ésotérique [5].

A cause de la situation politique et religieuse par-

1. *Wending*, oct., p. 520 suiv.
2. *SŒPI* N° 42.
3. *FCB* déc.
4. *SŒPI* N° 40.
5. *Orbis catholicus*, déc.

ticulière à l'ASIE ORIENTALE d'aujourd'hui, les « Jeunes Églises » de 16 pays, la Chine excepté, ont envoyé des représentants à une conférence qui s'est tenue à BANGKOK du 4 au 11 décembre sous les auspices conjuguées du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions. Son thème général était : *La tâche des chrétiens dans l'Asie orientale en pleine transformation* et son but principal, de mettre plus d'unité entre ces Églises et le Mouvement œcuménique. On a discuté évangélisme et communisme en tenant compte de l'avis de la jeunesse. Comme premier résultat, notons la nomination d'un représentant (de race asiatique) des deux Conseils-patrons afin d'assurer la liaison entre les Églises de la région et ses Conseils chrétiens nationaux, et entre ces institutions et les Églises dans le monde [1].

L'INTER-CHURCH DEPARTMENT du Conseil œcuménique a inscrit à son budget de 1950 des sommes pour aider les ÉGLISES ORIENTALES : de Grèce (réfugiés et clergé des régions dévastées) ; Yougoslavie (formation du clergé et d'instituteurs) ; Pologne (évangélisme) ; Tchécoslovaquie (habillement) [2].

Avis d'un vétéran du Mouvement œcuménique, le DR. F. SIEGMUND-SCHULTZE, sur la conférence d'AMSTERDAM 1948 [3]:

> Connaissant trop peu l'histoire du Mouvement œcuménique elle attacha trop d'importance à des aspects secondaires de celui-ci et ne fut pas heureuse non plus dans sa définition de « catholique » et « protestant ».

Vient de paraître *ER*, hiver, qui est en grande partie consacrée au programme d'études du département du même nom, celui dont il a été parlé plus haut sur le plan américain.

1. *SŒPI* Nos 45 et 46. *CW* janv. mentionnne dans sa relation colorée de la conférence, les agissements anti-œcuméniques de l'*International Council of Christian Churches* dans ces pays naissant à l'œcuménisme.
2. *LC* 18 déc., p. 6.
3. *IKZ*, No 4, p. 271.

L'*Éditorial* explique le sens que le Département donne aux études car elles aussi, tout comme le culte et l'évangélisme, présentent des difficultés pour les chrétiens séparés. « Nos études commencent avec la Bible, c'est-à-dire en écoutant la Parole de Dieu ; elles progressent vers l'évangélisme qui est la proclamation de la Parole de Dieu ; elles en arrivent enfin à l'action chrétienne, c'est-à-dire à faire la volonté de Dieu » (p. 122).

L'*Éditorial* est suivi d'exposés des trois sujets d'étude : *La Bible et le Message de l'Église pour le monde ; L'évangélisation de l'homme dans la société massive moderne ; L'Action chrétienne dans la société*, par leurs secrétaires respectifs. Dans la *Chronique*, Mlle de DIÉTRICH fait le point pour les trois années révolues de l'Institut œcuménique de BOSSEY, dont le devoir est de construire une vue chrétienne de la vie qui permettra à un laïc de voir son travail quotidien comme une *liturgia*, un service offert à Dieu et au prochain (*fellowmen*) (p. 192). A la p. 201 on apprend le projet de plusieurs publications : une étude sur le problème entier des relations des Églises chrétiennes avec les Juifs ; un Symposium sur l'Orthodoxie, pour l'interpréter au monde non-orthodoxe ; une étude des encycliques papales sur les sujets sociaux et politiques.

Parmi les autres articles, tous intéressants, il faut signaler THE DOCTRINE OF THE CHURCH AND THE ECUMENICAL PROBLEM de G. FLOROVSKY, qui tranche sur le reste par son allure *Foi et Constitution*.

Dans les cadres étroits d'un article de neuf pages, l'A. ne prétend pas faire plus que poser le problème essentiellement œcuménique (et essentiellement « catholique », dirions-nous, chose que les milieux œcuméniques ont peut-être peine à comprendre) qu'il posa d'ailleurs sans le résoudre voici bientôt 16 ans : Les limites de l'Église et le sens ecclésiastique de ce qui se trouve en dehors d'elles et donc de ce qui est ecclésiastiquement anormal. Jusqu'à présent ce problème s'est présenté à la conscience orthodoxe, nous dit le P. F., sous son angle pastoral et canonique (conversions individuelles). C'est insuffisant, il faut le considérer à la lumière de la théologie. Cette lumière notre A. la trouve, sans vouloir pour cela en exagérer l'importance, dans saint Augustin. Ce dernier n'a d'habitude pas bonne presse chez les Orthodoxes. Ici le P. F. aime à rappeler que malgré tout il est Père de l'Église universelle.

Notes et Documents.

L'Assemblée d'Amsterdam et l'Orthodoxie grecque.

Il est incontestable que certaines hésitations ont accueilli en terre hellène la lecture des actes de la Conférence d'Amsterdam et celle des rapports des représentants des Églises de Constantinople et d'Athènes. Un malaise en est résulté à l'égard du Mouvement œcuménique et d'une participation trop avancée à ses travaux. La Presse même s'en est occupée. Comment expliquer ce que d'aucuns, mal informés, seraient tentés d'appeler un revirement ?

Notre souci d'information nous empêche d'omettre une première considération d'ordre plus superficiel : à Amsterdam, les délégations orthodoxes ont été froissées dans leur dignité, dans leur amour-propre, oserait-on dire. Elles furent mises sur le même pied que les multiples confessions protestantes ; elles eurent à prendre rang avec les représentants de l'Armée du salut ou des Quakers ; elles, pour qui l'Una Sancta réside suprêmement dans l'Église des sept Conciles œcuméniques, sentirent qu'elles compromettaient quelque chose de leur dignité dans ce caravansérail religieux que représentait l'Assemblée d'Amsterdam. M. Bratsiotis l'a bien noté, ce malaise, dans la lettre qu'il adresse à l'*Ekklesia* et où il souhaite qu'à l'avenir les « observateurs » que les Églises orthodoxes enverraient dans les réunions interconfessionnelles ne soient ni des prêtres, ni des prélats, « dont la présence donne occasion à des plaisanteries méchantes, telle la définition donnée des assemblées œcuméniques, comme des réunions pan-protestantes auxquelles participent quelques représentants orthodoxes, à l'instar d'enseignes décoratives, apparaissant, tels les mages de l'Orient, avec leurs barbes blanches et leurs habits pittoresques » (*Ekklesia*, 1949, p. 242-243). Cette impression, pour secondaire qu'elle soit, nous la retrouvons aussi dans le premier article que le prof. Konidaris consacre à la place de l'Église orthodoxe dans la Société des Églises (*Theologia*, 1949, p. 301-313) et à travers le Mémoire du prof. Karmiris qui sera publié en anglais, par les soins du Conseil œcuménique des Églises, avec d'autres études des théologiens orthodoxes : *L'Église orthodoxe et ses relations avec les Églises hétérodoxes et la Société des Églises* (*Ekklesia*, 1949, p. 130 ; 141 ; 159 ; 195 ; 222).

Le problème a été abordé plus profondément par le métropolite de Corinthe, Mgr Michel, ancien archimandrite de la communauté grecque de Londres. Dans un article intitulé *Société des Églises*, (*Ekklesia*, 1949, p. 65), le prélat rappelle un souvenir de la Conférence *Faith and Order* d'Édimbourg en 1937 : feu le Dr. Temple, alors archevêque d'York, avait dans son discours inaugural, développé la pensée qu'aucune Église ne peut prétendre posséder la vérité intégrale ; chacune en possède quelque fragment et seule la réunion de toutes les confessions chrétiennes permettra de reconstituer la vérité chrétienne totale. L'Église orthodoxe ne pouvait d'aucune manière souscrire à une telle déclaration, elle qui est demeurée, à travers les siècles et mille combats, l'authentique héritière du message divin. Aussi, en séance plénière, une mise au point avait-elle été lue qui affirmait le point de vue orthodoxe sur l'Église et les autres vérités dogmatiques.

Pour Mgr de Corinthe il n'est pas possible de discuter de vérités dogmatiques avec des théologiens protestants ; il faudrait qu'ils se soient préalablement mis d'accord entre eux. L'objet des conversations doit être strictement limité aux problèmes moraux et sociaux. Aussi regrette-t-il vivement, et ne s'en cache-t-il pas, que les représentants orthodoxes à Amsterdam aient accepté les Rapports et la Charte constitutive de la Société des Églises. Dans un second article qui répondra aux mises au point des métropolites de Thyatire et d'Édesse, dont nous allons parler bientôt, il précisera encore sa pensée. Il suffit, écrit-il, de citer le commencement et la fin de l'exposé de la première section de la Conférence, sur l'Église Universelle dans le dessein de Dieu, pour se convaincre du bien-fondé de notre position :

« Nous venons d'Églises chrétiennes qui durant longtemps vécurent en mésintelligence, s'ignorèrent ou se méconnurent mutuellement... » et à la fin : « Commençons notre travail au Conseil œcuménique des Églises, en esprit de pénitence pour ce que nous fûmes, en esprit d'espérance pour ce que nous serons ».

Non, ajoute le métropolite, l'Église orthodoxe n'a rien à gagner à participer à des assemblées qui s'occupent d'examiner les vérités dogmatiques ; au contraire, il peut en résulter un dommage réel pour son prestige. N'est-ce pas dans la bouche des délégués orthodoxes que sont placées les phrases rappelées ci-dessus ? Qu'en vérité ceux qui ont des responsabilités dans les divisions entre chrétiens les prennent, mais non les représentants de l'Église orthodoxe qui personnifient l'Una Sancta. Si, en commission et en sous-commission,

les délégués n'ont pas manqué d'affirmer la véritable doctrine, pourquoi, en séance plénière, le métropolite de Thyatire ne fit-il pas allusion à l'angle dogmatique des problèmes touchés ? Certes, il réserva sur les Rapports et sur l'approbation de la Charte constitutive le jugement de chacune des Églises, il eût semblé préférable qu'une mise au point plus vigoureuse intervînt, comme ce fut le cas à Lausanne et à Édimbourg (*A propos de la Conférence d'Amsterdam*, *Ekklesia*, 1949, p. 210).

La prose de l'archevêque de Corinthe ne manque pas de vigueur et elle met en cause, assez directement, les représentants des Églises orthodoxes à Amsterdam. Il ne faut donc pas s'étonner que leur président, le vénérable métropolite Germain de Thyatire, ait cru devoir répondre ; il le fit de concert avec le métropolite d'Édesse, Mgr Pantéléimon, dans un article d'*Ekklesia : A propos de la Conférence d'Amsterdam* (1949, p. 122-124). Chacun sait la longue expérience qu'a acquise le métropolite de Thyatire dans les relations interconfessionnelles ; il est depuis plus de vingt-cinq ans l'exarque du patriarche œcuménique en Europe, avec résidence à Londres. Sa parole est écoutée parmi les frères séparés et, parmi les siens, personne n'a jamais contesté le sens aigu qu'il possède de la tradition orthodoxe. Il intitule sa réponse : Audiatur et altera pars. Après un bref rappel des prodromes du Conseil œcuménique, Mgr Germain remet en mémoire que l'idée d'une Société des Églises fut lancée tout d'abord à Constantinople, dans l'Encyclique qu'en 1920 le patriarcat œcuménique adressa à toutes les Églises chrétiennes, avec le but nettement limité de s'occuper en commun des problèmes moraux et sociaux.

Le but général du Conseil œcuménique des Églises n'est pas essentiellement différent ; toutefois, il fallait toucher à certaines thèses dogmatiques pour chercher une base aux solutions qu'on esquisserait dans le domaine social et moral, international ou de rapprochement chrétien.

Évidemment les représentants de l'Église orthodoxe ont le devoir de défendre sa doctrine, dans les assemblées et en dehors d'elles ; ils doivent aussi chercher à convaincre les autres de la rectitude de sa foi. A Lausanne et à Édimbourg, aucun point de la doctrine orthodoxe ne fut sacrifié et les protestations nécessaires furent émises lorsqu'il le fallait. Peut-être certains pourront-ils contester l'utilité des contacts que nous avons eus jusqu'à présent avec les milieux protestants. Leur point de vue se comprend. Un fait demeure pourtant : les contacts directs que nous avons eus avec d'autres sur des

problèmes dogmatiques au sujet desquels nous divergeons ne contribuent-ils pas à les combattre efficacement et à défendre le dogme orthodoxe ?

Si à Amsterdam nous avons accepté les Rapports et la Charte constitutive, il ne faut pas perdre de vue la différence entre « receiving » et « accepting ». C'est pour les transmettre à nos Églises respectives que nous avons reçu les différents documents incriminés ; ce sera à Elles de se prononcer.

Il faut le répéter encore, la nature du Conseil œcuménique n'en fait pas une Société des Églises ; son but premier demeure pratique, ainsi que nous venons de le dire ; une exception est faite pour la commission *Faith and Order*, qui perpétue au sein du Conseil le mouvement dont elle est l'émanation.

Même sur le thème de l'Église, tous ceux qui ont lu attentivement le Rapport présenté ont pu saisir que les rédacteurs n'ont pas cherché à masquer les différences qui existent sur ce point entre les thèses des Églises catholiques, c'est-à-dire orthodoxe, anglicane, vieille-catholique et celles des confessions protestantes. Mgr Germain termine en précisant que s'il n'a pas, dans son allocution finale à l'Assemblée plénière, fait mention des discussions dogmatiques, c'est que, pour sa part, il n'avait rien trouvé dans le Rapport qui s'opposât à la doctrine orthodoxe : les membres des délégations orthodoxes ne purent non plus signaler de points de friction avec la doctrine reçue.

La réponse de Mgr Pantéléimon d'Édesse aux reproches du métropolite de Corinthe fait peut-être montre de moins de longanimité que celle de Mgr de Thyatire. Résumons-la pour connaître plus intimement la pensée des prélats orthodoxes. Puisque les précisions déjà données excluent l'idée d'une Société des Églises au sens canonique du mot, mais laissent au Conseil œcuménique sa véritable nature d'organe consultatif et intermédiaire pour ceux qui croient en Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, rien n'empêche, en principe, les Églises orthodoxes d'y participer. En outre, à notre époque de déchristianisation, l'idée d'unité qui travaille le monde chrétien ne peut être rejetée par l'Église orthodoxe. Le monde protestant est incontestablement travaillé par le besoin d'unité; c'est de lui qu'émane le Mouvement œcuménique. Que l'Église orthodoxe s'en retire, elle abandonnerait de ce fait toute l'action menée jusqu'ici par les éléments « de droite » et conservateurs au sein du protestantisme ; ceux-ci se trouveraient, par son départ, considérablement affaiblis. Pouvons-nous ne pas répondre aux appels qui nous sont adressés ?

Certes nous devons être prêts à confesser notre foi ; mais sur quel principe peut-on s'appuyer pour dire que mieux vaut ne pas paraître à des assemblées où les points de notre foi pourraient être mis en cause ?

La condamnation que le métropolite de Corinthe semble porter contre les délégués orthodoxes n'est pas juste ; ceux-ci n'ont fait que se conformer aux instructions qu'ils avaient reçues ; rien dans leur attitude n'a été de nature à nuire à l'Église. C'est à Elle qu'appartient le dernier mot en la matière, et l'avenir dira si l'attitude prise jusqu'ici par les Synodes de Constantinople et d'Athènes doit être poursuivie.

A côté de cet échange de vues entre prélats, d'autres éléments ont été publiés qui ne sont pas entre nos mains : ce sont les rapports des professeurs Bratsiotis et Ioannidis, qui faisaient partie de la délégation hellène et celui du métropolite de Samos, Mgr Irénée, de la délégation du patriarcat œcuménique.

Du remarquable exposé du prof. Karmiris, dont nous parlions ci-dessus, nous voudrions dire qu'il contient une très précise exposition de l'ecclésiologie orthodoxe ; lue dans les milieux du Conseil œcuménique auxquels elle est destinée, elle est de nature à dissiper, s'il en fut jamais, toutes les illusions. C'est à regret que nous ne pouvons que la signaler en passant. Commissaire royal près du Saint-Synode de Grèce et spécialiste de la dogmatique qu'il enseigne à l'Université d'Athènes, M. Karmiris l'est aussi des relations de l'Orthodoxie avec le monde de la Réforme, ce qui lui permet de consacrer un chapitre fouillé de son exposé à l'historique de la question.

Lorsqu'il étudie la position de l'Église orthodoxe en face du Conseil œcuménique, l'Auteur aime se référer à la tradition de son Église : il nous révèle ainsi l'initiative prise, dès 1902, par le patriarche œcuménique Joachim III de consulter les Églises-Sœurs au sujet du travail éventuel pour l'union des chrétiens séparés. Mais ce qui retient surtout son attention, c'est l'Encyclique du patriarcat œcuménique de 1920 adressée à toutes les Églises du Christ pour promouvoir une Société des Églises, afin d'agir en commun sur le terrain moral et social. On sait que les difficultés politiques auxquelles fut mêlée en ces années la Grande Église l'empêchèrent de promouvoir davantage l'idée dont elle avait eu l'initiative. C'est dans le sens tracé alors que M. Karmiris voudrait voir s'engager les présents essais de collaboration. L'Encyclique du Patriarcat proposait des réalisations pratiques : 1) l'unification du calendrier ; 2) l'échange

de lettres fraternelles aux grandes fêtes ou en des circonstances exceptionnelles ; 3) des relations canoniques entre les représentants des différentes Églises en résidence au même endroit ; 4) des relations entre les Écoles théologiques et les théologiens et les échanges d'élèves, de périodiques et d'ouvrages ; 5) la convocation de congrès panchrétiens pour des questions d'intérêt général ; de même la composition d'ouvrages scientifiques sur des points de divergence dogmatique ; 6) un respect réciproque des usages et des rites des différentes Églises ; 7) la sépulture accordée à des chrétiens appartenant à d'autres confessions ; 8) le règlement de la question des mariages mixtes ; 9) un encouragement mutuel dans les œuvres pies concourant au renforcement du sentiment religieux ; 10) l'abolition du prosélytisme.

Déjà en 1920, à la réunion préparatoire de *Faith and Order* à Genève, la délégation orthodoxe proposait des réalisations très proches de celles énoncées dans l'Encyclique patriarcale. On le voit, dès le principe, le Patriarcat traçait la voie vers une collaboration d'ordre pratique, tandis qu'il acceptait seulement une prise de contact et une participation des théologiens orthodoxes d'un caractère plutôt académique, dans la poursuite d'études scientifiques sur les divergences dogmatiques qui séparent les Églises. En outre, en principe, des contacts sur le terrain dogmatique n'étaient pas exclus avec les Églises plus rapprochées dans la croyance, comme les Églises monophysites de l'Orient, l'Église anglicane ou les vieux-catholiques.

A Lausanne en 1927, la délégation orthodoxe avait été obligée de rejeter le vote des décisions finales de la Conférence, parce que « les bases posées pour la formulation de propositions communes s'écartaient sur plusieurs points des principes de l'Église orthodoxe et parce que leur rédaction était le fruit d'un compromis entre idées et thèses contradictoires, pour que l'harmonie extérieure soit sauvée, du moins quant à la lettre ».

A Édimbourg en 1937, les orthodoxes déclaraient encore que « l'union des Églises chrétiennes ne pouvait être poursuivie que si, dès le début, on parvenait à réunir les Églises les plus proches les unes des autres » ; ils posaient en outre « comme base sûre des discussions, l'enseignement dogmatique de l'ancienne Église, tel qu'il se trouve dans les Saintes Écritures, le Symbole de la foi, les décisions des Conciles œcuméniques et dans toute la vie de l'Église indivisée ».

On peut conclure de ce qui vient d'être rappelé que la position

constante de l'Église orthodoxe fut de participer aux assemblées du mouvement *Life and Work* d'une manière officielle et inconditionnée, parce qu'elles étaient orientées avant tout vers un christianisme pratique ; par contre, aux réunions de *Faith and Order*, la participation orthodoxe ne serait qu'officieuse, par la présence de quelques théologiens, en qualité d'observateurs et de conseillers, sans droit de vote ; cette présence signifierait une simple prise de contact et une discussion théologique et non la conjonction de l'Église orthodoxe sur un terrain dogmatique et ecclésiologique avec l'infinie variété des communautés et des confessions protestantes.

Semblable attitude n'exclut pas la participation orthodoxe à des réunions plus restreintes, avec les Églises plus rapprochées sur le terrain dogmatique et régies par des principes communs, comme il intervint à Londres en 1931 entre Orthodoxes et Anglicans. Avec les protestants en général, l'Église orthodoxe considère comme une condition sine qua non à toute discussion dogmatique l'accord préalable des confessions protestantes entre elles.

Nous pouvons espérer que la collaboration des Orthodoxes à la Société des Églises, sur le terrain du christianisme pratique seulement, et dans l'esprit de l'Encyclique patriarcale de 1920 ne suscitera pas d'opposition de la part des autres autocéphalies orthodoxes ; au contraire leur participation au mouvement *Faith and Order*, dans l'esprit de certains cercles œcuméniques d'Amsterdam, scandaliserait à bon droit la conscience commune orthodoxe et aboutirait à un résultat opposé au but désiré.

M. Karmiris en vient alors à l'examen plus précis de la participation de l'Église orthodoxe à l'organisation de la Société des Églises élaborée à Amsterdam. Il donne à ce sujet son opinion personnelle. Il souhaiterait avant tout que le Patriarcat œcuménique prenne l'initiative d'une entente avec toutes les Églises autocéphales, afin qne toutes participent au mouvement, considéré comme une simple société des Églises, au sens orthodoxe du mot, et non comme une Église œcuménique ou une Superéglise, une Una Sancta, en d'autres termes, un Conseil qui n'aurait pour les Églises membres qu'un caractère consultatif.

Le professeur d'Athènes pense que cette participation serait possible à certaines conditions que devraient préciser en commun les Églises orthodoxes, et dont il esquisse ce qu'elles pourraient être : 1) Participation officielle des Orthodoxes aux seules réunions du christianisme pratique, sans immixtion de questions dogmati-

ques ; 2) Modification de la base dogmatique et ecclésiologique du Conseil, parce que celle qui a été posée « la foi dans le Christ Dieu et Sauveur du monde » ne paraît pas suffisante et satisfaisante aux Orthodoxes, dans la mesure ou il est certain que d'anciens et modernes hérétiques soutinrent la divinité de Jésus-Christ dans un sens différent de celui du premier Concile œcuménique et des autres Conciles après lui, qui n'acceptaient sa signification plénière et orthodoxe que dans la Trinité ; parce que, en outre, sur la base actuelle, participent présentement au Conseil des communautés et des organisations protestantes qui n'ont aucun sacrement et dont les tenants ne sont pas baptisés, comme les Quakers ou les membres de l'Armée du salut, tandis qu'aux yeux des Orthodoxes les non-baptisés ne sont pas considérés comme chrétiens. Au lieu de la base élastique actuelle, il faudrait préciser comme base dogmatique et ecclésiologique l'ancienne foi chrétienne du Dieu Trinité et en général tout le contenu de la foi de l'Église ancienne indivisée, comme elle est contenue dans la Sainte Écriture et dans le symbole de Nicée-Constantinople et les autres définitions des sept Conciles œcuméniques ; ainsi se trouvera précisée aussi la notion et la nature de l'Église, conventionnellement étendue à présent pour abriter le plus grand nombre possible de communautés, dont plusieurs, du point de vue orthodoxe, ne justifient pas le titre d'Église ; 3) Participation de l'Église orthodoxe au Conseil central de la Société des Églises, comme aux commissions et à tous les services, à des conditions égales et en proportion du nombre de fidèles représentés par chaque Église ; 4) Abolition absolue de tout prosélytisme de la part des Églises membres.

M. Karmiris conclut son étude en soulignant la persuasion qu'il éprouve que les contacts établis sur le terrain du christianisme pratique, joint à des efforts parallèles de la part de ceux qui sont plus rapprochés sur le terrain dogmatique, pourront, sous l'assistance de l'Esprit Saint, conduire peu à peu à des formes plus complètes d'union.

L'étude du professeur Konidaris de Salonique, lui aussi membre de la délégation grecque à Amsterdam, que nous avons signalée plus haut, n'est malheureusement pas achevée, au moment où nous écrivons ces lignes. Qu'il nous soit permis de noter déjà qu'elle se tourne, elle aussi, vers l'Encyclique patriarcale de 1920 pour y chercher une ligne de conduite.

M. le professeur Bratsiotis, dont nous avions livré aux lecteurs d'*Irénikon* (XX, 1947, p. 441-445) des pages si suggestives sur la participation de l'Église orthodoxe de Grèce au Mouvement œcu-

ménique, trouve vérifiées après la Conférence d'Amsterdam, les vues qui étaient siennes, au lendemain des réunions préparatoires de Genève. S'il se prononce catégoriquement pour la participation orthodoxe au Mouvement, il souhaite qu'elle soit limitée à ce qu'on est accoutumé d'appeler le christianisme pratique ; aux réunions où des problèmes dogmatiques seraient posés, son désir serait que les Orthodoxes n'y soient représentés que par des observateurs.

Irénikon est heureux de pouvoir apporter sa contribution au Mouvement œcuménique en présentant les aperçus si mesurés des délégués des Églises orthodoxes qui furent à Amsterdam.

D. P. Dumont.

Le Service Apostolique de l'Église de Grèce.

Feu l'archevêque d'Athènes Chrysostome appela Service Apostolique, *'Αποστολικὴ Διακονία*, le nouvel organisme ecclésiastique de l'Église de Grèce, dont la tâche était de mettre sur pied la mission intérieure. Cet organisme fonctionne sous la surveillance du Saint Synode et est dirigé par un comité de sept membres, formé de prélats, membres du Saint Synode et de professeurs de la Faculté de Théologie, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes.

C'est en 1936 qu'il fut installé, mais, à vrai dire, il était tombé dans un état voisin de la mort. Ranimé et réorganisé depuis l'année dernière, il a travaillé depuis lors d'une manière exceptionnelle et systématique. Le professeur de l'Université B. Bellas est placé provisoirement à sa tête. Cet organisme a des ramifications dans toutes les métropoles du pays. Au Bureau central fonctionnent quatre directions générales, confiées à des prêtres distingués, à savoir : *a*) prédication sacrée ; *b*) pratique du sacrement de pénitence ; *c*) catéchistique ; *d*) explication religieuse.

En un an, depuis sa réorganisation, le Service Apostolique peut présenter les réalisations suivantes : *a*) Fondation d'une École de prédicateurs, de confesseurs et de catéchistes, que fréquentent les étudiants de la Faculté de Théologie de l'Université ; *b*) Intensification de la prédication de la parole de Dieu dans les éparchies; *c*) Publication de beaucoup d'ouvrages apologétiques d'allure explicative et même dogmatique pour toutes les classes sociales, surtout pour la jeunesse, les prisonniers, les malades et les soldats ; *d*) Organisation de prédications radiophoniques régulières.

Le Comité directeur étudie en outre un meilleur fonctionnement

de l'École des prédicateurs, où seront enseignées : l'exégèse pratique de la Sainte Écriture, la lecture des Pères grecs, la sociologie et surtout la sociologie chrétienne, la biologie, la philosophie, la psychologie, la pastorale, la catéchistique, la liturgie, etc. Le Service Apostolique projette aussi de réorganiser certaines écoles de catéchisme conservées par l'Église, parallèlement avec les établissements analogues de la Confrérie *Ζωή* du Père Ange, qui fonctionnent depuis plus de vingt ans, de même qu'avec d'autres organisations chrétiennes. On médite également la systématisation de la pratique du sacrement de pénitence et on prépare l'édition d'une anthologie des plus belles hymnes liturgiques.

Dans ces généreux efforts le Service Apostolique est aidé avec beaucoup de dévouement par le gouvernement grec et par le peuple lui-même. Les Églises hétérodoxes lui prêtent aussi leur concours, surtout l'Église anglicane et l'Église catholique romaine, de même que le Conseil œcuménique de Genève (département de la reconstruction).

La réorganisation et l'activité énergique du Service Apostolique viennent à un moment où plus que jamais le peuple grec souffrant a besoin de son aide.

Prof. P. BRATSIOTIS,
de *L'Université d'Athènes.*

Les Conférences œcuméniques annuelles à Osby.

Depuis plusieurs années Osby jouit du privilège d'être le siège de conversations œcuméniques entre différentes confessions chrétiennes. Prêtres et théologiens venus de divers pays et appartenant à diverses Églises s'y sont rencontrés. En évoquant ces souvenirs, nous pouvons rendre grâces à Dieu.

Cette année-ci, les conversations se sont tenues du 22 au 24 août et avaient pour thème : *La justification.* L'indication des sujets traités permettra peut-être de se faire une idée de la façon dont le problème fut abordé : la justification et le baptême ; la justification et la foi ; la justification et la sanctification ; la justification, les bonnes œuvres et le mérite ; la justification de l'Église, et enfin la justification et les sacrements. Des membres de l'Église catholique romaine, des Églises orientales, de l'Église anglicane, des vieux-catholiques, des membres de l'Église du Danemark et de l'Église luthérienne d'Autriche prirent part à la conférence et parmi l'as-

sistance nous nous bornerons à mentionner le R. P. M. de Paillerets, O. P. ; le Rev. C. B. Moss, D. D., d'Oxford et le Prof. J. Jans d'Amersfoort (Hollande).

Chaque matinée débutait par la célébration de la messe catholique romaine. L'un jour elle était suivie de la messe en rite vieux-catholique célébrée en langue néerlandaise et de la messe suédoise, un autre jour de la Liturgie orthodoxe célébrée par le P. Georgi Karmla, prêtre orthodoxe esthonien et de la messe anglicane. Ce matin-là, quelques membres se réunirent en agapes au cours desquelles les restes non consacrés du pain de la Liturgie orthodoxe furent consommés avec du pain. Le P. Karmla lut des textes de la Sainte Écriture.

Il fut surprenant et réjouissant de constater jusqu'à quel point régna une parfaite similitude de vues. Nous étions unanimes à admettre que pour la doctrine de la Justification, bon nombre de divergences se réduisent à une différence de terminologie. La théologie de l'Église catholique romaine n'use que d'une expression là où nous, Suédois, en employons généralement deux : la Justification *et* la sanctification. Cela étant acquis, nous constatâmes que la seule difficulté réelle concerne *le mérite*.

Ces conversations ne sont pas un signe d'Unité, mais simplement un désir de cette Unité. Et de fait, elles semblent être un précieux instrument de compréhension réciproque, susceptible de corriger bien des vieilles erreurs ou confusions. Elles sont strictement privées. Ce fut une grande cause de joie que le Vicaire Apostolique en Suède ait consenti, cette année encore, à envoyer un délégué à ces conversations. Il est probable que de tous les pays du monde, la Suède est celui où les rapports sont les plus cordiaux entre l'Église catholique romaine et l'Église nationale.

Gunnar ROSENDAL.

Bibliographie.

DOCTRINE

Hugo Rahner. — Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze. Zurich, Rhein-Verlag, 1945 ; in-8, 497 p., 12 planches, 22,50 fr. suisses.

Au cours des dernières années, l'A. a publié dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* un certain nombre d'études minutieuses et érudites montrant par des exemples « comment la piété grecque a été sanctifiée par l'Église » (p. 10). Citons p. ex. : *Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum,* Z. k. Th. 56 (1932) 231 sqq. ; *Mysterium Lunae,* 63 (1939) 311 sqq., 428 sqq. ; 64 (1940) 60 sqq., 121 sqq. ; *Antenna Crucis,* 65 (1941) 123 sqq. ; 66 (1942) 89 sqq., 196 sqq ; 67 (1943) 1 sqq. Synthèse remarquable, le présent volume nous donne les résultats et la signification de ces travaux patients. Dans une première partie (*Mysterion*) l'A. fait l'historique des recherches comparatives entre les mystères païens et le mystère chrétien. Trois solutions ont été proposées : Dépendance du christianisme des mystères païens (Usener, Dieterich, Reitzenstein, Bousset, Loitpoldts, Loisy) ; *eidos* commun de part et d'autre, la présence cultique du fait rédempteur (Casel et la *Mysterienlehre*) ; la troisième explication (Kittel, Dölger, Prümm et le P. Rahner) montre l'erreur des deux solutions précédentes et établit une distinction nette entre la position initiale du christianisme (surtout saint Paul) et les débats ultérieurs (à partir du IIe s.), entre dépendance et adaptation, selon le mot de Clément d'Alexandrie : « Je veux vous expliquer les mystères du *Logos* en des images qui vous sont familières » (p. 31). C'est ce principe d'adaptation du fait chrétien aux concepts grecs existants que l'A. développe et illustre par des exemples patristiques empruntés à la sacramentalité chrétienne : la croix, mystère biblique et cosmique, le baptême, initiation et perfection à la fois, le mystère du Christ, nouvel *Helios*, et de la *Selene* spirituelle, Marie et l'Église. — La solution donnée au problème historique de la relation entre mystère chrétien et païen exclut dès lors toute crainte pour l'originalité du christianisme et permet de montrer comment la religion chrétienne s'est insérée dans les formes de piété et d'imagination hellénistiques en les revalorisant sur un plan supérieur. Ainsi les tâtonnements psychagogiques grecs à l'aide du symbolisme des deux plantes salutaires moly et mandragore obtiennent une forme concrète dans l'Église (deuxième partie) et le voyage l'Ulysse devient le symbole de l'Église traversant la mer périlleuse de la vie et ramenant l'homme au vrai port, le ciel (troisième partie). — Le livre du R. P. est un témoignage éclatant de l'huma-

nisme des Pères qui ont fait entrer dans le sein de l'Église l'héritage d'un monde touché du doigt de Dieu par la Révélation. Il nous donne également le principe de tout vrai humanisme chrétien : considérer Hellas à la lumière du Christ. Toutefois reste-t-il vrai que les Pères ont eu avant tout recours aux sources scripturaires et qu'à mainte reprise, ils se défendent d'avoir dû endosser la robe du rhéteur. D. N. E.

Iwan von Kologriwof. — Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews. Ratisbonne, Pustet, 1948 ; in-8, 300 p., 9 RM.

Giovanni Kologrivof. — Costantino Leontiev. Brescia, Morcelliana, 1949 ; in-12, 300 p., 700 L. it.

Leontjev fait figure d'un « penseur privé » parmi ses contemporains. Solovjev voyait en lui « l'homme le plus sage » de la Russie de son temps. Était-ce parce qu'il avait réussi à ébranler chez son ami la foi dans le rôle culturel propre de leur patrie commune ? Épris du beau et se détournant de tout ce qui est laid — « un phénomène rare dans notre littérature » (Berdjaev) —, il avait son critère propre pour distinguer le vrai du faux et pour dépister l'illusoire dans certaines idéologies de son milieu. Même le rêve de la « fraternisation universelle » de Dostoïevski lui semblait bien ennuyeux et, somme toute, peu chrétien (un « christianisme à l'eau de roses »). Selon lui, « la vraie foi dans le progrès doit être pessimiste, sans illusions. Il ne s'agit que d'une transformation des fardeaux de la vie en de nouvelles formes de pédagogie divine pour conduire l'homme, par la souffrance et la mort, à sa destinée ». Il parle avec horreur du « chemin mortel de la fusion universelle », celui du nivellement « socialiste » en une masse sans couleurs, avec une culture moyenne à la portée de chacun. De Danilevskij, en désaccord avec les slavophiles comme Chomjakov, Aksakov et Kireevskij, il avait appris à respecter les différentes cultures complémentaires, où la culture slave prend une place de choix, mais non pas déterminante. D'ailleurs, ce qui lui tient à cœur ce n'est pas l'« idée russe » mais l'« idée byzantine ». Sans elle, pas de vraie Russie ; avec elle la Russie pourra remplir son rôle important dans la formation d'un nouveau type de culture. Il subissait d'autre part la force de l'argumentation de Solovjev, montrant comment la civilisation de la Russie est foncièrement européenne. — Le présent livre est une excellente introduction à la pensée de Leontjev, mise en relief aussi par sa vie. Remarquons cependant que la relation entre la vie sacramentelle, liturgique et la prière privée chez le moine oriental est assez malheureusement exposée (p. 101-102), et parler du « bréviaire » comme une des parties essentielles de la tâche quotidienne du moine athonite est également une « simplification fusionnante », pour reprendre une expression chère à Leontjev ! D. T. S.

Dr. Alb. Zwart, O. S. Cr. — Heidensche en christelijke Mysteriën. De theologische Grondslagen der Mysteriënliturgie. (Coll. « Catholica », VI, 1). Bruxelles, De Kinkhoren, 1947 ; in-8, 186 p.

Voici un ouvrage qui témoigne d'études sérieuses, même profondes. L'A. examine d'abord brièvement les mystères païens (d'Éleusis, de Dionysos, d'Isis et de Mithra), puis donne un exposé excellent des mystères chrétiens, pour comparer ensuite les uns avec les autres. Il ne partage pas l'opinion de dom Casel, qui voyait un accord frappant entre les deux. Le Dr. Zwart ne peut y trouver qu'une ressemblance vague, parfois même remarquable, mais qui s'accompagne toujours de différences plus grandes et essentielles. Il examine les arguments de Casel, qui ne lui semblent pas probants, quoiqu'il lui reconnaisse volontiers de grands mérites sur plusieurs points, même importants. Enfin il propose une autre explication de la « Mysteriengegenwart » casélienne, en admettant dans nos sacrements et sacramentaux une présence des mystères du Christ, sans que les actes salutaires historiques du Christ y soient rendus présents en eux-mêmes (comme le voulait Casel), mais dans leurs effets : ils se répètent et se continuent de façon mystique dans le corps mystique du Christ, dans ses membres qui sont les chrétiens. Sans doute beaucoup d'anti-caséliens pourront-ils admettre cette explication. En tout cas il est bon qu'on examine les fondements théologiques de la théorie mystérique et sous ce rapport l'étude du P. Zwart mérite toute attention. D. A. v. R.

Jean Daniélou. — Origène. (Coll. « Le Génie du Christianisme »). Paris, Éd. de La Table Ronde, 1948 ; in-8, 310 p.

Cet ouvrage vient vraiment combler une lacune. On a parlé récemment de « l'actualité d'Origène ». Et en effet, les questions relatives à la doctrine du grand docteur alexandrin ont été tellement remuées au cours de ces dernières années, et plusieurs d'entre elles — comme celles de la mystique et du sens spirituel de l'Écriture — sont tellement à l'avant-plan des discussions théologiques auxquelles s'intéresse même le public cultivé, qu'il fallait pour celui-ci une étude renouvelée et de lecture abordable sur Origène et sa doctrine. Le P. D. a réussi à écrire ce livre, où nous trouvons des pages vraiment neuves, notamment sur le culte chrétien d'après Origène, sur l'exégèse rabbinique, sur la distinction très importante entre l'interprétation typologique et l'exégèse allégorique, sur l'angélologie et la mystique d'Origène. On peut même dire que cet ouvrage — sans pourtant qu'il y paraisse beaucoup à sa lecture — est un « engagement » dans toutes sortes de débats, et que plusieurs des questions qui y sont développées sont des pièces, encore sur le métier, d'un ensemble plus important que la doctrine origénienne elle-même, et qui est destiné à replacer la pensée chrétienne dans un cadre plus proche de ses sources authentiques. Aussi bien, appartient-il à cet effort audacieux que quelques théologiens de grand mérite entreprennent en ce moment pour restituer au monde religieux, ou en quête de religion, les valeurs du message chrétien sous sa forme la plus féconde. — Origène a toujours été loué par les uns, réprouvé par les autres. Il va sans dire que l'A. du présent ouvrage fait rigoureusement le départ entre la vérité traditionnelle de la doctrine origénienne et ses élé-

ments moins sûrs. Il ne faut jamais oublier que chez les anténicéens, qui ignoraient les canons des conciles, il y a presque toujours des libertés de langage déconcertantes pour nos esprits ; en particulier chez Origène on a souvent exagéré l'attachement aux contours de son système qu'il propose toujours par manière d'essai — *γυμναστικῶς* — ; ce qui brille avant tout chez lui, c'est la foi absolue en la parole du Christ, son amour héroïque du Verbe incarné et de son Église, et sa pénétration toute charismatique des saintes Écritures. Tout cela est très bien mis en lumière dans le présent ouvrage. De-ci de-là quelques erreurs de citations, p. ex : L'article de G. Bardy auquel il est renvoyé p. 25 s'intitule : *L'Histoire de l'École d'Alexandrie* ; celui qui est mentionné a paru dans R. S. R., t. XXVII, (1937) p. 65 et sv. D. O. R.

Théophile d'Antioche. — Trois Livres à Autolycus. (Coll. « Sources chrétiennes », 20). Texte grec établi par G. BARDY ; Tr. de J. SENDER ; Introd. et notes de G. BARDY. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 286 p., 200 fr.

Éthérie. — Journal de Voyage. (Même coll., 21). Texte latin, introd. et trad. d'Hélène PÉTRÉ. Ibid., 1948 ; in-8, 288 p., 450 fr.

Léon le Grand. — Sermons (t. I.). (Même coll., 22). Introd. de D. J. LECLERCQ, Trad. et Notes de D. R. DOLLE. Ibid., 1949 ; in-8, 264 p.

Clément d'Alexandrie. — Extraits de Théodote. (Même coll., 23). Texte grec, introd. et notes de F. SAGNARD, O. P. Ibid., 1948 ; in-8, 278 p., 400 fr.

Les trois livres à Autolycus, le dernier écrit apologétique au IIe siècle, tout en étant un ouvrage plutôt médiocre, représentent tout de même un effort pour dépasser l'apologétique du temps. Ils constituent un document important par le résumé d'histoire biblique que comprend le L. II, et par les exposés dogmatiques qu'on peut y relever. On a critiqué la traduction, et non sans raison (Cf. *Rech. de Th. anc. et médiév.*, 1948, p. 372) ; la présentation du texte grec est également défectueuse : typographie déficiente et arbitraire, fautes d'accents, etc. L'introduction, par contre, est claire et bonne.

L'édition française (la première) de la *Peregrinatio Etheriae* qui a fait couler tant d'encre déjà depuis sa découverte, et est venue apporter aux liturgistes tant de renseignements utiles, est très réussie. Traduction excellente, annotations suggestives et pertinentes, introduction très développée et riche (à noter spécialement « les pèlerinages au IVe siècle », et « les données topographiques et liturgiques » de la P. E.) font de ce volume un des meilleurs des « Sources chrétiennes ».

Nous possédions déjà une vieille traduction française des sermons de saint Léon, faite sur l'édition de Quesnel et parue en 1701 par les soins de l'abbé Bellegarde. Livre rare, écrit dans une langue qui n'est plus la nôtre, il avait besoin d'être refait. C'est à quoi se sont appliqués les moines de Clervaux qui ont mis sur pied le 1er tome (10 sermons pour Noël, un sur l'Incarnation, et 8 sur l'Épiphanie) de ces sermons. Ils ont préféré suivre

le cours de l'année liturgique plutôt que de s'en tenir à la liste de l'édition des Ballerini, qui doit du reste être renouvelée. Les présents éditeurs n'ont pas attendu la parution du texte critique de A. Haberda (Corpus de Vienne) ; il eût fallu peut-être attendre trop longtemps. Tel qu'il est ici, ce volume représente le type proposé tout d'abord par la collection « Sources chrétiennes » : mettre entre les mains des fidèles cultivés de bonnes traductions, sans faire nécessairement des éditions savantes. Il semble que la collection soit appelée à évoluer, car elle présente de plus en plus des volumes répondant aux exigences des savants, qui se montrent du reste envers elle de plus en plus difficiles : signe qu'ils en espèrent beaucoup.

Le travail du P. Sagnard répond en tous cas à cette seconde manière. Les extraits du gnostique valentinien qui figurent sous les *Excepta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie, sont un assemblage pénible à débrouiller dont on s'est plusieurs fois occupé, et que l'A. du présent volume a étudié, à côté de son étude de fond sur *La Gnose valentinienne* (Paris, 1947), avec un soin méticuleux et une mise au point parfaite. Ce volume est de présentation toute scientifique, et de toute première facture. Il a fallu, pour lui trouver place dans « Sources chrétiennes », y constituer une « Série annexe de textes hétérodoxes » dans laquelle figurera bientôt aussi la Lettre à Flora de Ptolémée. — Cette étude est une des contributions les plus riches à l'histoire de la pensée gnostique. D. O. R.

St. Augustine. — Faith, Hope and Charity. Translated and annotated by L. A. Arand, S. S. (Ancient Christian Writers, ed. by. J. Quasten and J. C. Plumpe, III). Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, 1947 ; in-8, 166 p., 2,50 dl.

Julianus Pomerius. — The Contemplative Life. Translated and annoted by Sister M. J. Suelzer. (Même coll., IV). Ibid., 1947 ; in-8, 220 p., 2,50 dl.

St. Augustine. — The Lord's Sermon on the Mount. Translated by J. J. Jepson, S. S. (Même coll., V). Ibid., 1948 ; in-8, 228 p., 2,75 dl.

The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The Fragments of Papias, The Epistle to Diognetus. Translated and annotated by J. A. Kleist, S. J. (Même coll., VI). Ibid., 1948 ; in-8, 236 p., 2,75 dl.

Arnobius of Sicca. — The Case against the Pagans. Translated and annotated by G. E. McCracken. (Même coll. VII et VIII). Ibid., 1949 ; 2 vol. in-8, 372 et 287 p., 3,50 et 3,25 dl.

Les deux premiers fascicules de cette sympathique collection américaine des œuvres des Pères ont été recensés dans *Irénikon* 1947, p. 231-232. Les volumes présents sont : l'*Enchiridion ad Laurentium* de saint Augustin, qui traite de la foi (explication du symbole), de l'espérance (application de l'oraison dominicale), et de la charité terme de toutes les vertus ; le *De Vita contemplativa* de *Julianus Pomerius*, dont M. Plumpe, un des savants éditeurs s'est occupé dans de récentes études (cf. par ex. *Vigiliae christianae*,

1947, p. 227 et sv.) ; les deux livres de saint Augustin *De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum* ; quelques écrits des Pères apostoliques, et enfin l'*Adversus Haereses* d'Arnobe l'Ancien. — Les éloges que toutes les revues ont faits de cette collection, spécialement les revues anglaises, catholiques et anglicanes, sont une garantie de son sérieux. Les deux principaux éditeurs, patrologues de renom, dont on sent la vigilance soutenue, mettent leur point d'honneur à donner à chacun de leurs collaborateurs l'aide et le conseil voulus (notamment dans le vol. V) pour que les introductions et les notes soient vraiment de qualité et ne pèchent par aucune déficience. D. O. R.

M. J. Rouët de Journel, S. J. — Textes ascétiques des Pères de l'Église. Fribourg (Bade), Herder, 1947 ; in-8, XVI-584 p.

Voici l'*Enchiridion asceticum* bien connu de tous ceux qui manient les *Enchiridia* de Herder, paru en français. On ne pouvait mieux faire pour le répandre. « Même parmi les prêtres ou les laïcs qui n'ignorent pas le grec et le latin, bon nombre ont de la peine à pénétrer le vocabulaire et le style d'un Tertullien, d'un Ambroise, d'un Augustin, d'un Macaire, d'un Hésychius ou d'un Évagre » (Préf., p. 5). Il devient ainsi un livre de chevet, comparable, par ses index très bien faits, à une petite somme de patristique spirituelle. — La traduction d'Origène des n. 124-126 n'est pas des « Homélies » sur le Cantique des cantiques, mais du grand commentaire sur le même livre. D. O. R.

Paul Galtier, S. J. — De Incarnatione ac Redemptione. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 506 p.

Le caractère particulier de ce traité théologique, destiné à servir de manuel aux étudiants en théologie, est le soin continuel que l'A. met à établir le donné révélé par la discussion historique de l'Écriture, des Pères (avec préférence marquée pour les Pères grecs, si longtemps négligés en cette matière), et des énoncés du Magistère, sans pour cela supprimer la méthode scolastique. La plénitude que l'exposé acquiert ainsi, nous est connue déjà par les études antérieures du distingué théologien, surtout par son savoureux *De SS. Trinitate in se et in nobis* : et son ouvrage sur *L'unité du Christ : Être, Personne, Conscience.* L'A. termine ici la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption, par un beau chapitre sur le Christ comme tête du Corps Mystique et les fins de l'Incarnation. D. B. S.

Dr. Ch. de Beus. — De oud-christelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis. I : De Voorgeschiedenis. Haarlem, Tjeenk Willink, 1945 ; in-8, 160 p.

Voulant traiter du baptême dans l'Église primitive, l'A. s'est vu obligé d'en étudier d'abord la préhistoire, à savoir le baptême de saint Jean-Baptiste et celui de Jésus et de ses disciples. Le présent ouvrage s'occupe

de cette préhistoire, qui a été, depuis une quarantaine d'années, l'objet de bien des recherches et de bien des hypothèses, notamment de la part des historiens des religions. L'A. a attentivement étudié toute cette littérature, en partie bien hardie et bien rationaliste, et il en donne les résultats dans un exposé fort clair. Ensuite, il en fait la critique, se montrant en général bon protestant, croyant, assez réservé vis-à-vis des opinions par trop avancées. On attend avec intérêt le 2me volume sur le baptême chrétien lui-même. D. A. v. R.

A. C. Cotter, S. J. — Theologia Fundamentalis. Weston, Mass., Weston College Press, 2e éd. 1947 ; in-8, 738 p.

Voici la 2me édition d'un manuel latin d'apologétique, destiné aux séminaristes américains. C'est pourquoi l'A. s'astreint surtout à un exposé pédagogique de tenue scolastique sans viser la profondeur proprement scientifique. Cela n'empêche qu'on se sente mal à l'aise devant certaine affirmation, comme celle que nous épinglons dès la p. 2 : « Objectum *formale* Theologiae est *demonstrabilitas* (les italiques sont de l'A.) fidei seu revelationis. Sic enim Theologia fit scientia ». C'est non seulement de quoi faire sursauter un censeur, mais de quoi étonner même ceux qui n'admettent pas le concept aristotélicien de science. D. B. S.

Apologétique. Nos raisons de croire, réponses aux objections. Publiée sous la direction de M. Brillant et de M. Nédoncelle. (Les manuels catholiques d'Action). Paris, Bloud et Gay, 2e éd. 1948 ; in-8, 1386 p., 96 pl. hors-texte.

Nous avons rendu compte de la 1re édition (1937) de cet important ouvrage dans le t. XV (1938) d'*Irénikon* (p. 509-510). La 2me, que nous présentons ici, n'est pas une simple réimpression. La bibliographie a été mise à jour, plusieurs chapitres ont été remaniés, d'autres sont entièrement neufs, par exemple ceux qui concernent les rapports entre la science et la foi. Signalons aussi comme nouvelle l'étude de D. C. Lialine, *L'Église catholique et les Églises chrétiennes séparées* (p. 790-802), où l'on trouvera les notions essentielles concernant le mouvement œcuménique et le travail pour la réunion dans l'ensemble de l'apostolat catholique. D. O. R.

E. 'Ρούσσου, A. A. — ***Λεξιλόγιον 'Εκκλησιαστικοῦ Δικαίου Τρίγλωσσον.*** I. ***Βυζαντινὸν Δίκαιον.*** Athènes, Typogr. Rodaki et Pavlou, 1948 ; in-8, 488 p. ; II. ***Λατινικὸν Δίκαιον.*** Ib., 1949 ; 223 p.

C'est un ouvrage tout nouveau que celui-ci. Son auteur, le R. P. Roussos des Augustins de l'Assomption l'a dédié à S. Ém. le cardinal Eugène Tisserant, Secrétaire de la Congrégation pour l'Église Orientale. Ce lexicon est un répertoire de tous les termes canoniques usités tant dans le droit byzantin que dans le droit latin. Son but est de faciliter à ceux qui étudient, la consultation des sources du droit dans leurs langues originales. La défi-

cience des dictionnaires linguistiques en matière canonique ou théologique sera ainsi comblée. Les mots figurant au lexique du droit byzantin ont été relevés dans les *Fontes* du Droit ecclésiastique byzantin préparés à Rome par les soins de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale ; ceux du répertoire latin sont extraits du *Codex Juris Canonici*. — L'A. nous livre l'équivalence du terme cité dans la seconde des grandes langues ecclésiastiques et il y ajoute le terme français correspondant. Il facilite ainsi la consultation de son ouvrage et le rend plus accessible. Ce n'est pas une explication qu'il veut donner ; il traduit et la précision de sa traduction a en elle-même la valeur d'un commentaire. Le Lexicon du R. P. Roussos sera pour tous ceux qui s'adonnent aux études de théologie orientale un très précieux appui. Faut-il souligner la somme d'érudition contenue dans la sécheresse de ce répertoire ? Nous souhaitons la voir reconnue en même temps que nous espérons une large diffusion à ce précieux travail.

D. P. D.

Felix M. Cappello, S. J. — Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis, Vol. V. De Matrimonio. Turin, Marietti, 5e éd. 1947 ; in-8, XII-1026 p.

P. Matthaeus Conte a Coronata, O. F. M. Cap. — Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus Canonicus. **Vol. III. De Matrimonio.** Turin, Marietti, 1946 ; in-8, XII-1210 p.

Les grands traités canoniques de ces deux célèbres commentateurs du Code sont connus de tout le monde. Il semble presque superflu de les présenter à nos lecteurs. Néanmoins ce nous est un plaisir et un honneur de le faire et de relever à cette occasion quelques points d'un intérêt particulier. Le P. Cappello donne comme toujours un appendice contenant le droit oriental. L'imposition l'année dernière à l'Église orientale du droit matrimonial latin à peine modifié en quelques détails, a rendu cet Appendice périmé, mais il permettra au moins de constater combien ce nouveau droit est éloigné des sources orientales. Les deux traités, mais surtout celui du P. Capucin s'étendent avec une complaisance toute canonique sur les questions si complexes des empêchements de mariage, et assez souvent nos deux auteurs tiennent des opinions différentes, p. ex., en matière d'impuissance. A ce propos notons que Coronata cite abondamment Cappello, mais celui-ci ne semble pas rendre à son confrère le compliment ! Coronata se donne beaucoup de peine pour réfuter les opinions de Capello et pour contrôler les références — parfois inexactes à ce qu'il paraît — que celui-ci donne à ses autorités. Dans les grandes lignes on peut dire que Coronata est plus détaillé, Cappello plus clair dans l'exposé. En plusieurs endroits nous avons remarqué chez Cappello un genre d'arguments d'autorité plus que conservateurs que nous n'aimons guère. Coronata semble plus ouvert, plus au courant des découvertes scientifiques, des théories et des idées contemporaines et surtout du progrès qu'apporte le sens de la relativité historique.

Le volume de Coronata contient un court traité (47 p.) sur les Sacramentaux. Ici l'auteur est allé un peu vite en besogne, sans se rendre compte que la législation a évolué depuis l'époque des autorités classiques sur lesquelles il s'appuie. A la p. 1017 l'A. cite parmi les bénédictions réservées aux évêques la *trina benedictio in ecclesia*. Ceci n'est pas exact. Le *Rit. serv. in celebratione Missae, Tit.* XII, 8, a les mots suivants : « Episcopus autem, vel Abbas, ter benedicit populo, etiam in Missis privatis ». En même temps il nous apprend que la bénédiction des vierges n'est plus en vigueur. Elle est certainement en vigueur en Belgique et en bien d'autres pays. Il y a d'autres imprécisions encore.

Les Tables de Coronata sont excellentes, celles de Cappello laissent à désirer. D. G. B.

Felix M. Cappello, S. J. — Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis, Vol. IV. De Ordine. Turin, Marietti, 1947 ; in-8, XII-572 p.

Bien qu'antérieur à la Constitution apostolique du 30 novembre 1947 sur la forme et la matière des trois Ordres supérieurs dans l'Église latine, cet ouvrage est loin d'avoir perdu toute sa valeur. Si les longues discussions sur la tradition des instruments n'ont guère plus qu'une valeur historique, il y a bien d'autres choses à trouver ici. L'A. est sévère dans la matière de la vertu requise dans les séculiers candidats aux Ordres, mais moins sévère pour les religieux. A ceux qui ont été ordonnés au rite grec et qui après, grâce à un indult apostolique, seront ordonnés au rite latin au diaconat ou à la prêtrise, il demande qu'on confère d'abord les trois ordres mineurs latins. Il nie que les ordres mineurs et le sous-diaconat soient sacramentels. Il y a un chapitre assez développé *De causis circa sacram ordinationem* avec un utile Appendice pour les cas où il s'agit d'attaquer la validité d'un ordre reçu. Il y a un Appendice de 22 pages sur la Discipline orientale. Il y a un *Index alphabeticus*, mais absolument insuffisant : nous avons cherché longtemps pour savoir si la tonsure pouvait être réitérée. Finalement nous avons trouvé la réponse, mais la Table ne nous a fourni aucune aide. Il n'y a même pas une Table des Canons cités. D. G. B.

J. Brys, J. C. D. et Mag. — Juris Canonici Compendium. T. I. Prolegomena, Tract. de Ecclesia et Statu, Libri I et II Codicis. Bruges, Desclée de Brouwer, 10e (2e) éd. 1947 ; in-8, 640 p.

Ce Compendium est le successeur de la lignée inaugurée à Bruges par Mgr De Brabandere. Comme le titre l'indique, ce n'est pas qu'un commentaire du Code. On trouve d'abord une assez longue section de *Praenotiones* historiques et méthodologiques (50 p.) ; vient ensuite un traité de 50 p. sur l'Église et l'État. Ce n'est qu'après ces deux chapitres préliminaires que commence le commentaire suivi des deux premiers livres du Code, can. 8-725. Le commentaire est clair, en général assez peu développé, mais, nous semble-t-il, très sûr. Il y a une excellente Table analytique mais c'est tout. A la p. 9, § 2, il serait mieux de laisser tomber la référence à

l'anglais *right* qui n'est pas exacte. P. 504, § 608, il s'agit non pas d'une hiérarchie inférieure, quoiqu'elle le soit de fait, mais d'une hiérarchie intérieure !

D. G. B.

Charles Edward Smith, Ph. D. — Papal Enforcement of Some Medieval Marriage Laws. Louisiana, Louisiana State Univ. Press, 1940 ; in-8, viii-230 p., 2,50 dl.

Après trois chapitres d'introduction sur les empêchements de consanguinité et d'affinité et sur les manières extrêmement variables d'en calculer les degrés, l'A. aborde ce qui est plus particulièrement son sujet : les efforts multipliés par l'autorité pontificale en vue de faire observer les lois relatives à ces empêchements. De Nicolas Ier à Boniface VIII nous suivons avec intérêt les péripéties de la politique pontificale compromise plus d'une fois par l'étonnante infidélité des légats à leurs instructions et par le lourd et grinçant mécanisme des synodes locaux. Nous apprenons que le premier cas sûrement authentique d'une dispense matrimoniale — encore pour convalider un mariage déjà contracté — date de 1059-1061, et que cette dispense n'a été accordée que sous la condition d'une pénitence très onéreuse pour les deux parties. Ce volume agréablement écrit a le grand mérite de réunir des données qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D. G. B.

A. Martin. — Le Mariage. Précis théologique et canonique. Cas de conscience et Formulaire. Rennes, Imp. H. Riou-Reuze, 5e éd. 1946 ; in-8, 424 p.

Du point de vue du prêtre moyen engagé dans le ministère et peu soucieux des minuties de la science canonique, ce volume a tous les avantages sur les gros commentaires latins. D'abord il est écrit en français, il est clair et succinct. Il emploie heureusement des procédés typographiques qui font ressortir les points importants et qui permettent d'avoir une vue d'ensemble de la question sans se perdre dans un dédale de raisonnements. A ce point de vue le chapitre sur les empêchements est un chef-d'œuvre. Évidemment il faut toujours sacrifier si l'on vise à la brièveté et à la clarté : la vie concrète n'est pas toujours claire. Il y a 144 p. de Cas de conscience, un Formulaire et une Table alphabétique. L'A. tient largement compte de la législation civile française dans son incidence sur des matières canoniques.

D. G. B.

G. Thils et J. Laloup. — Jeunesse et Sacerdoce. Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 246 p.

Voici la réponse d'un prêtre à la lettre d'un étudiant de seconde, désireux d'explications sur la vie sacerdotale. Dans un premier chapitre, les auteurs comparent la vocation des Apôtres et des « Anciens » que ces derniers plaçaient à la tête des premières communautés chrétiennes, à la

vocation sacerdotale en général. Ils expliquent ensuite la naissance de cette vocation, les qualités qui sont requises et l'appel de l'évêque. Suivent des chapitres sur la vie au séminaire avec ses difficultés, ses joies, les études préparatoires au sacerdoce ainsi que la formation spirituelle et l'initiation à l'action apostolique. Les auteurs s'efforcent ainsi de faire mieux comprendre à leurs jeunes lecteurs le sens des ordres sacrés, couronnés par l'ordination sacerdotale. Ils exposent enfin les multiples possibilités de la vie du prêtre avec ses exigences, ses angoisses, mais aussi avec sa vraie grandeur. La fin du livre reprend le style épistolaire du début, et l'abbé termine sa lettre en inculquant au jeune homme ces trois importantes vérités : « Le Sacerdoce est l'œuvre du Christ, — Le Sacerdoce est une paternité, — Le Sacerdoce est un épanouissement ». Bien entendu, il s'agit uniquement dans ce livre de la vocation du prêtre séculier. Puisse-t-il éclairer les jeunes, qui se sentent appelés à la vocation de pasteur d'âmes. D. M. v. d. H.

Jean Guitton. — Cours de Philosophie religieuse à l'usage du temps présent. I. Le Problème de la connaissance et la Pensée religieuse ; II. La Pensée moderne et le Catholicisme ; III. Critique de la Critique ; IV. Parallèles : Renan et Newman ; V. Perspectives. Aix, Éditions Provinciales, 1948 ; in-8, 94 + 128 + 104 + 152 + 168 pp.

Ce Cours se présente sous la forme d'une lettre, ou plutôt d'une série de lettres, qu'une demoiselle, qui a l'art de faire des questions embarrassantes, pose à l'A. Les problèmes qui se traitent ici sont centrés autour d'une apologétique d'il y a cent ans, mais dont certains relents subsistent encore aujourd'hui. La demoiselle qui les pose est censée extraordinairement perspicace pour déceler ces subtiles influences. Renan ou Loisy sont tellement passés dans l'oubli des jeunes intellectuels qu'il faut réveiller leurs ombres pour pouvoir les combattre. Mais ce qui fait l'incontestable valeur de ces cours c'est qu'ils ne se contentent pas de donner des réponses clichés à tel ou tel problème ; ils forment l'entendement des lecteurs et leur donnent le goût mâle des batailles intellectuelles, spirituelles et religieuses. A.

Alexandre Kojève. — Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, 1947 ; in-8, 595 p.

Ses occupations n'ayant pas permis à M. A. Kojève d'écrire lui-même l'Introduction à la lecture de Hegel, ce fut M. R. Queneau qui prit le soin de publier les notes prises de janvier 1933 à mai 1939 au cours que fit M. A. K. à l'École pratique des Hautes Études. Ces notes ont été revues par l'éminent professeur. On y trouve aussi le résumé des cours publié dans l'Annuaire de l'École des Hautes Études ainsi que la traduction commentée de la section A du Ch. IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*, parue dans le

numéro de « Mesures » du 14 janvier 1939. En appendice, l'éditeur a inséré quatre conférences sur la dialectique du réel et la méthode phénoménologique ; deux conférences sur l'idée de mort dans la philosophie de Hegel et le plan de la Phénoménologie de l'Esprit du même auteur. Ce fort volume constitue un instrument de travail précieux que les compétences apprécieront à sa juste valeur. D. B. S.

G. Rabeau. — Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin. (Bibl. Thomiste, XXII). Paris, Vrin, 1938 ; in-8, 228 p.

Les grands problèmes philosophiques ne vieillissent jamais, même envisagés sous l'angle phénoménologique. Il nous semble que ce sujet traité il y a dix ans gagne en actualité par les discussions existentialistes. Le singulier, le concret, l'individuel ont tout avantage à être étudiés comme éléments de l'épistémologie thomiste, dispersés qu'ils sont à travers les œuvres du saint docteur. On aimera ce travail fouillé, largement ouvert aux considérations modernes. On y retrouve tout ce qu'on apprend dans les classes de philosophie sur la connaissance intellectuelle : l'immatérialité présupposée de la connaissance, l'information de l'intellect par la *species impressa*, le rôle de l'image, l'intellect agent, la formation du verbe mental, la connaissance du singulier par la *reflexio super phantasmata*, le mode réflexif de la conscience, mais présenté d'une manière non scolastique et très vivante. Le P. Petter (*Rev. néoscol.*, 1938, p. 744) a reproché à l'A. d'avoir failli au principe épistémologique fondamental, de l'identité du connaissant et du connu (il l'*est* et ne le *devient* pas). Nous souscrivons à cette remarque. D. B. S.

Lecomte du Noüy. — L'Homme et sa destinée. Paris, Vieux Colombier, 1948 ; in-8, 222 p.

Pour les croyants convaincus, dit l'A. dans l'Introduction, le présent livre est sans intérêt « si ce n'est qu'il donne les arguments scientifiques nouveaux et qui peuvent être utilisés avec avantage ». Ce livre s'adresse a tous ceux qui doutent et qui cherchent et il espère les aider dans ce travail. Sans aller jusqu'à penser que la « foi » est un acquis exclusif de la raison humaine, l'A. a beaucoup de confiance en le travail intellectuel pour la découvrir et il déballe, pour entraîner la conviction, un immense arsenal de toutes sortes de sciences, selon les meilleures méthodes d'outre-Atlantique. Et il termine en plaidant que « l'humanité ne trouvera son salut que dans la religion », mais cette religion, il ne la précise jamais.
A.

Denzil G. M. Patrick. — Pascal and Kierkegaard. A Study in the Strategy of Evangelism. (Lutterworth Library, XXIV). Londres, Lutterworth, 1947 ; in-8, 2 vol. XVI-234 et XVII-413 p., 15/– et 25/–.

Pierre Mesnard. — Le vrai visage de Kierkegaard. (Bibl. des Archives de philosophie). Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, 494 p.

Le premier de ces deux gros ouvrages est le résultat de onze ans d'études spécialisées. L'A. qui vient de mourir à l'âge de 37 ans, était curé des Américains à Genève. Son travail est divisé en trois parties : 1ère l'œuvre du réformateur-révolutionnaire qu'est Pascal, 2me l'œuvre puissante de Kierkegaard et 3me le parallèle et les leçons que l'on peut tirer, même pour notre temps, de ces deux génies. Brossant à grands traits le tableau spirituel de la France au XVIIe siècle, il dit (p. 317) « ... c'est une société de gens qui par la pratique de quelques sacrements, évitent le devoir d'aimer Dieu ». Contre le christianisme, accommodé au goût du jour, tiède et embourgeoisé, Pascal et Port-Royal ont bataillé en héros; mais Pascal est mort en fils soumis à l'Église. Par contre, Kierkegaard ressemble davantage à un prophète de l'Ancien Testament, qui accepte consciemment l'impopularité, les accusations d'extrémisme et l'isolement qui en est la conséquence, pour être fidèle à ce qu'il considère comme sa mission providentielle, son Appel profond et mystérieux, et il meurt, en brisant tous les liens visibles qui le reliaient encore à l'Église établie par l'État au Danemark. La comparaison entre les deux personnages malgré les différences dues aux temps et aux lieux, s'établit toute seule.

Tout autre est l'atmosphère qui règne dans le deuxième ouvrage pourvu d'un volumineux appareil scientifique. Le savant professeur de la Faculté d'Alger examine en exégète, avec un pnissant microscope psychanalytique, toutes les idées et toutes les paroles sorties du génie kierkegaardien. L'essai frénétique de donner un sens à la Vie — ce qui caractérise le mieux le philosophe danois — laisse l'A. assez indifférent. Pour lui tout l'intérêt de Kierkegaard réside dans le vaste champ d'investigation scientifique qu'il représente. Il est vrai que Kierkegaard avait lui-même prévu ce genre de critiques et s'en était affligé. Le premier des deux ouvrages est dû à un iréniste qui a bien compris le prodigieux personnage qu'est Kierkegaard. Le second est l'œuvre d'un fin analyste des défauts de K. Son regard est partiel, c'est pourquoi le tableau présenté n'est sûrement pas le « vrai visage de Kierkegaard ». A. de L.

Vladimir Solovief. — Les fondements spirituels de la Vie. Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 194 pp.

La première édition de ce livre avait paru en 1932 (aux éditions de la Cité Chrétienne). Elle a été épuisée très rapidement. C'est une vraie hardiesse de réimprimer un tel livre à une époque comme la nôtre, et c'est un grand compliment que les auteurs de cette entreprise font à l'opinion publique de la croire capable d'apprécier les considérations du grand homme qui les a créées. La nouvelle édition, comme la première, est précédée d'une longue préface de Mgr M. d'Herbigny. L'abbé Martin a déjà publié

divers travaux de Solovief, dont il est un spécialiste. Souhaitons plein succès à cet excellent petit livre. A.

Alja Rachmanova. — Das Leben eines grossen Sünders. Ein Dostojewski-Roman. I. Band. Der Weg des Genies. Einsiedeln, Zurich, Benziger, 1947 ; in-8, 510 p.

Pour avoir pu décrire, comme il l'a fait, la réalité complexe de la vie humaine, le combat entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le démon, Dostoevskij a dû, comme peu d'autres, mener ce combat lui-même. C'est bien le sentiment qui se dégage de cette première partie de sa vie. Comment le grand écrivain russe est sorti victorieux des souffrances et des horreurs qu'il a vécues, amené parfois jusqu'aux abîmes du désespoir, tel est bien le mystère de son âme. — Son enfance entre une sainte mère et un père ivrogne et avare, le meurtre de son père par ses propres paysans, les privations, la première gloire, la casemate, l'horrible comédie de l'« exécution », le départ pour le bagne, tout cela, replacé dans un cadre autant fidèle à l'histoire que jaillissant de vie, donne à ce roman un caractère spécial, qui rapproche singulièrement Dostoevskij de son lecteur.

D. N. E.

Eugène Dupréel. — Sociologie générale. (Université libre de Bruxelles). Paris, Presses Universitaires de France, 1948 ; in-8, 398 p.

Le livre du savant professeur contient des *generalia,* ainsi que l'indiquent les titres — celui du livre tout d'abord, et ceux des parties et sections de l'ouvrage : les formes de la vie en société (Rapport social, groupe social, symbiose sociale), paléosociologie, la vie des groupes sociaux, rapports entre groupes sociaux, rapports négatifs, rapports positifs (force, persuasion, échange), tableau de la vie en symbiose, la civilisation. L'A. reconnaît la force sociale de la religion, mais uniquement sur le plan rationnel et philosophique, abstraction faite de toute révélation positive. « La foi est une forme éminente de l'action sociale. Au même titre que la science, elle est une *espèce* du *genre* persuasion, qui est, avec l'échange et la force matérielle l'un des trois genres où se répartissent les moyens d'influencer autrui ». L'A. minimise donc le rôle social de la Religion : « On ne s'étonnera pas de trouver *de la religion* partout où persiste une insuffisance flagrante de moyens positifs ». Le rôle de la religion est donc « éminemment complémentaire ». Il n'est jamais « premier ». C'est un appoint qui va reculant, à mesure que l'évolution progressive fournit aux hommes des moyens moins insuffisants. A ce compte, la religion sera, à la longue, éliminée par les progrès de l'humanité, par la science. L'A. fait de la religion une fonction de la civilisation. Son développement plus ou moins grand serait la conséquence de la civilisation plus ou moins avancée. Ne serait-ce pas le contraire? Et la civilisation ne serait-elle pas tributaire de la religion ? Chaque religion n'apporte-

t-elle pas « sa » civilisation, celle qui éclôt de ses dogmes, de ses préceptes, de son éthique, de ses rites ? P. H.

Émile Rideau. — Séduction communiste et réflexion chrétienne. Paris, Éd. de la Proue, 1947 ; in-12, 280 pages, 140 frs. fr.

Tout le monde se souvient de l'émouvante enquête faite sur le communisme par la revue *Esprit.* Cette enquête avait donnée la parole successivement à tous les intéressés. Depuis cette époque — début 1946 — des dialogues divers se sont engagés sur ce sujet entre chrétiens et communistes. Ces dialogues conduits dans des esprits très différents sont allés dans diverses bifurcations et ont finalement abouti à des confusions inextricables. Pour réagir contre les désordres, le R. P. Rideau, S. J., a entrepris une sorte de synthèse idéologique, parce qu'il admet que le communisme, l'existentialisme et le christianisme sont aujourd'hui des courants d'idées majeurs (p. 165). Après une introduction sur les origines historiques du communisme — introduction plus que sommaire — le R. P. confronte le communisme actuel avec une série de mots-clefs, comme p. ex. : humanisme, travail, patrie, morale, religion et révolution. Chacun de ces chapitres est sous l'entête d'un résumé-juxtaposition qui fait de ce petit livre une sorte de catéchisme anticommuniste, une apologétique qui permet aux gens pressés d'avoir réponse à tout sans se tromper jamais. Cette rapidité de jugement n'empêche heureusement pas d'excellents aperçus qui devraient être médités bien plus par les chrétiens que par les communistes. P. ex. « ... il est impossible à un chrétien de ne pas se demander s'il n'est pas — lui d'abord — responsable de l'existence même du communisme... Si le catholique ne peut accepter sans conditions la Main Tendue, son devoir de tendre la main peut l'emmener... à un engagement évangélique ». Et l'A. conclut que la secousse que le communisme imprime actuellement au monde pourrait être aussi féconde et bienfaisante que le fut jadis la Réforme protestante : celle-ci a provoqué le concile de Trente et a engendré a son tour une vie plus profonde dans les cœurs catholiques. Ces considérations fortes sont suivies d'un Appendice sur les *Partis politiques.* A.

Ewiger Humanismus. — Schriften der Oesterreichischen humanistischen Gesellschaft in Innsbruck. Innsbruck, Rauch, 1946-1947, 18 brochures.

Les congrès internationaux se multiplient de nos temps. Lors de ces réunions les orateurs professionnels de tout acabit ne manquent jamais d'affirmer qu'il faut défendre, et cela avec la dernière énergie, la dignité de la Personne humaine. Il faudrait demander à tous ces orateurs ce qu'ils entendent exactement par la dignité de la personne humaine et aussitôt on découvrirait un attristant désaccord d'opinions. L'unanimité s'est faite sur ce mot à la mode mais elle cache mal la diversité fon-

damentale des opinions. Il me semble qu'il est extrêmement précieux que certains penseurs se soient ligués pour jeter plus de lumière sur cette notion essentielle qu'est l'Humanisme. En Autriche où l'on a peut-être souffert plus qu'ailleurs des bouleversements idéologiques des derniers temps et où traditionnellement on pratique un équilibre entre le fond sérieux des choses et les formes charmantes de les présenter, les universitaires d'Innsbruck ont donné des conférences suivies pour mettre en relief ce qui est la base de notre civilisation et ce qui, partant, est digne d'être défendu et ce qui d'autre part ne l'est pas. — Il est impossible d'entrer dans le détail de ces excellentes considérations. Citons-en seulement quelques-unes afin de montrer le climat dans lequel s'est développée cette série : le sixième cahier est consacré par le P. Rahner, S. J., à l'humanisme et la théologie catholique, puis le septième donne une note précieuse en insistant sur la nécessité d'une pédagogie éclairée afin d'obtenir un vrai humanisme. L'introduction et le développement fécond des idées humanistes dans les sciences et la pratique du droit est objet d'un autre cahier. Les brochures suivantes montrent l'humanisme sous l'angle de l'histoire, notamment la 11[e], signée de M. de Silva Tarouca. Le tout est couronné par un excellent exposé de M. de Brandenstein qui s'intitule : « L'humanisme est-il de notre temps ? » Souhaitons une large diffusion à cette série de brochures car elles viennent très opportunément éclairer les grands problèmes fondamentaux de notre époque. A.

F. Hermans. — Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien. Tournai, Casterman, 1948 ; 4 vol. in-12, 242 - 390 - 542 - 346 p.

Ce livre fait penser au grand ouvrage de Bremond. Disons tout de suite qu'il est loin de l'égaler. « L'Aube, Le Matin, Le Plein jour » de l'humanisme, cela fait trois volumes qui vont de Marsile Ficin à Newman, en passant par Pic, Lefèvre d'Étaples, Érasme, Thomas More, Rabelais, Montaigne, François de Sales et Fénelon. Ce dernier est bien campé, et Bossuet passe un mauvais quart d'heure. Enfin, un dernier volume « Esquisse d'une doctrine » fait le point. Bien sûr que tout n'est pas mauvais dans ce livre, et il y a beaucoup de pages très réussies. L'humanisme commence à la Renaissance — il y a bien un *excursus* sur Clément d'Alexandrie pour l'antiquité chrétienne — et c'est le problème littéraire de l'humanisme qui est souvent confondu avec l'humanisme chrétien. Dans l'ensemble, cet ouvrage représente un travail assidu de rédaction. L'écrivain aime surtout tailler sa plume et faire du style. Les vues sont généralement très superficielles, le ton parfois infatué, l'érudition très déployée. Chaque chapitre est muni d'une bibliographie d'information.

D. O. R.

G. Squitieri. — Il preteso communismo di S. Ambrogio. Sarno, Tipografia Gallo, 1946 ; in-12, 214 p.

Certains slogans ont la vie dure. « La proprietà privata è un furto » est de ceux-là. Récemment, certains auteurs catholiques ont redit que l'on pourrait tirer d'un texte de saint Ambroise une apologie de la conception communiste de la propriété : « Natura jus commune generavit — usurpatio jus fecit privatum ». L'A. s'étend longuement sur le sens du mot *usurpatio* et nie le sens péjoratif y attaché quant au titre de premier occupant. Ces précisions viennent très à propos à notre époque. Une bibliographie accompagne cette vulgarisation : on s'étonne un peu de n'y pas voir figurer deux ouvrages importants et actuels, celui du cardinal Verdier (où cette question est traitée, p. 112, *Problèmes sociaux, réponses chrétiennes*) et l'ouvrage du P. Desquerat *La Propriété.* A.

Efraim Briem. — Kommunismus und Religion in der Sowjetunion. Ein Ideenkampf. Bâle, Reinhardt, s. d. ; in-8, 436 p., 18,50 fr. s.

Le Prof. Briem nous offre ici une étude consciencieuse et approfondie de la grande lutte que le communisme soviétique a engagée, voilà déjà près de trente ans contre *toute* religion. D'abord il examine de très près le communisme marxiste et le communisme pratique, tel qu'il existe actuellement en U. R. S. S., puis il étudie en détail l'origine et le caractère particulier de l'Église russe. Après ce tableau des deux adversaires, il nous décrit la lutte farouche et sans merci, qu'ils se livrent jusqu'à l'heure actuelle, lutte, qui doit aller nécessairement jusqu'au bout et qui finira par l'anéantissement de l'un ou de l'autre. « La religion, telle que nous la trouvons dans l'Église russe, est, dans son essence la plus intime, aux antipodes du communisme avec ses idées rationalistes et matérialistes, pour lequel la réalité extérieure, empirique, la matière en soi, est la réalité absolument unique. Il est tout à fait impossible de trouver ici un compromis » (p. 117). — Le Prof. Briem appuie ses exposés d'un grand nombre de documents et montre partout une objectivité, qui lui fait honneur. Ce livre, qui est un avertissement des plus graves pour la chrétienté, trouvera certainement de nombreux lecteurs. D. A. v. R.

Raymond Lacoste. — La Russie soviétique et la Question d'Orient. Paris, Éditions Internationales, 1946 ; in-8, 238 p.

Il y a une vingtaine d'années, Lord Curzon prédisait que le Turkestan, l'Afganistan, la Perse et l'Arabie seraient le théâtre où se jouerait le destin du monde moderne. La poussée soviétique vers une mer libre et particulièrement vers les mers chaudes, la Méditerranée ou le Golfe Persique montre comment se développe la politique internationale de l'U. R. S. S. Sans doute elle ne poursuit pas de visées de domination directe, mais elle sait que l'impérialisme idéologique et économique est bien plus efficace, et, consciente de ses réserves de puissance, l'U. R. S. S. prépare son avenir. L'A. du présent livre nous montre comment se développe sa stratégie en Turquie et en Perse. A.

E. Krakowski. — Pologne et Russie. Paris, Laffont, 1946 ; in-8, 468 p., 300 fr. fr.

Entre la Russie et l'Europe se trouve la Pologne : c'est pourquoi la Pologne a toujours été la pierre de touche de la politique étrangère de la Russie et en a souffert tous les martyres. L'A. retrace l'histoire de son pays en montrant les affinités slaves qui rapprochent mais aussi les différences idéologiques qui opposent les deux pays. Il voudrait que les deux pays s'entendent pour le plus grand bien de tous. Que dirait-il si son livre avait été publié plus récemment ? A.

Henry A. Wallace. — Sondermission in Sowjet-Asien und China. Zurich, Steinberg, 1947 ; 216 p.

Aux temps où Henri Wallace était Vice-Président des États-Unis d'Amérique, son chef, M. Roosevelt l'avait envoyé (en 1944) en mission spéciale en Asie (Chine, U. R. S. S. et Mongolie) afin d'établir de bonnes relations avec ces peuples et gagner ainsi plus sûrement la grande guerre. Étant du côté du Pouvoir, il ne ruait pas encore dans les rangs comme aujourd'bui, mais déjà il était enthousiaste d'actions spectaculaires, entreprenant et réaliste ; on le dit un des hommes les plus intelligents d'U. S. A. mais aussi pourvu d'une dose considérable de naïveté politique. M. Wallace s'en fut donc établir de bonnes relations avec les Soviets. Il parcourut 1000 km. par jour en Skymaster à travers tunga et targa, fut reçu officiellement pendant cinquante jours dans les capitales des pays asiatiques, fêté et banqueté, et on lui montra ce qu'il y avait de mieux en fait d'usines, fermes et cinémas. Ravi de pouvoir contempler de telles merveilles insoupçonnées, Wallace composa le présent livre. Sa conclusion est que « le monde devasté et affamé a besoin non de tanks mais de machines agricoles et de charrues ». Tout le monde sera d'accord avec l'A. ; malheureusement ce « sweeping judgment » n'épuise pas le problème des relations internationales. A.

Sir Paul Dukes. — Come Hammer, Come Sickle. Londres, Cassel, 1947 ; in-8, XV-188 p., 10/6.

Ce livre a été écrit « in the earnest hope that Russian relations with the West will improve ». On y trouve, outre les documents en annexe, quatre soirées de discussions avec des ouvriers sur le thème suivant : « Comment est-il arrivé qu'en 1946 l'U. R. S. S. était ce qu'elle était ? ». L'A. a été en U. R. S. S. au début de la Révolution en 1917 et a aidé avec enthousiasme à la destruction du régime tsariste. Puis il a déchanté et aujourd'hui il explique avec verve et pittoresque pourquoi « il n'a pas voulu cela ». Il dit en substance que le marxisme est une théorie germanique importée par des Juifs en Russie, où il est devenu une religion nouvelle, aussi bigote « sinon plus que le christianisme », et tous les « mencheviks » sont des hérétiques qu'il importe de stériliser. A tous les problèmes que peut poser

un esprit simple, l'A. apporte une réponse. Il connaît admirablement son sujet, plaide avec une amusante énergie, mais on peut se demander s'il convertira les soviétiques. A.

V. Ivanov. — Rencontres avec Gorki. Trad. par M. et M. Eristov. Paris, Dupont, 1947 ; in-12, 210 p.

Les études sur Gorki ne manquent pas et l'on prépare en U. R. S. S. une nouvelle vie du grand écrivain soviétique, qui eut l'amitié de Léon Tolstoï et de Tchekhov. Il est incontestablement le maître et le modèle de tous les écrivains soviétiques. Tout ce que nous apprenons de Gorki nous fait connaître sa modestie, sa volonté et sa puissance de travail acharné, un esprit largement ouvert au cœur des hommes, son désir d'aider, d'encourager, de conduire et discipliner les jeunes auteurs. On doit l'admirer, même si certaines de ses œuvres paraissent frustes, rudement taillées. Les récits et souvenirs d'Ivanov nous apportent bien des détails nouveaux. Et, comme souvent, il faudra user d'indulgence pour un enthousiasme exubérant. D. Th. Bt.

Vilém Mathesius. — Čeština a obecny jazykozpyt. Soubor statí. Prague, Melantrich, 1947 ; in-8, 466 p.

L'A. a réuni dans ce volume (posthume), parfois sous une forme remaniée, 34 études parues précédemment dans des publications périodiques. Tout en traitant de la langue tchèque, ces études touchent toutes aux problèmes généraux de la linguistique, notamment à deux aspects de celle-ci, particulièrement chers à l'A. : la phonologie et l'étude structurale.

B. U.

HISTOIRE

Gustave Bardy. — La question des Langues dans l'Église ancienne, I. (Coll. « Études de Théologie historique »). Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 296 p.

La question des langues dans l'ancienne Église est à l'ordre du jour. M. Bardy avait publié sur cette question plusieurs articles déjà dans différentes revues (notamment *Irénikon*, 1937, p. 3 et 113), et l'étude qu'il nous présente ici est la continuation, le complément et la synthèse de ce qu'il nous a donné jadis. Depuis lors, Mlle Mohrmann avait fait paraître de remarquables travaux sur le latin chrétien primitif, M. P. Courcelle son livre riche sur *Les Lettres grecques en Occident*, et tout récemment encore, un article de M. Klauser dans les *Miscellanea Mercati* (t. I, p. 467) apportait des données nouvelles sur le latin liturgique à Rome. Il n'est pas jusqu'au nouveau Psautier latin de Pie XII qui ne soit venu remuer toutes sortes de problèmes à ce sujet. D'autre part, la question de la langue vulgaire dans la liturgie, qui se pose un peu partout aujourd'hui, donne

nécessairement de l'actualité à toutes ces recherches. M. Bardy fait de la diversité des langues dans l'ancienne Église, surtout, de l'introduction du latin comme langue ecclésiastique une des principales causes de la séparation de l'Occident et de l'Orient. La thèse, à première vue, a pu paraître exagérée à plus d'un, et les critiques ont tâché d'y mettre une sourdine. On donne comme objection notamment les Églises grecques qui ont adopté les langues slave, roumaine, arabe, etc., sans briser leur unité. Nous croyons cependant que l'idée de M. Bardy, quoique nn peu nouvelle, est destinée à faire son chemin. Les circonstances n'ont pas du tout été les mêmes que chez nous dans ces Églises. Derrière la langue, c'est la culture qui s'est réfugiée, et celle-ci s'est différenciée rapidement dans les deux parties de la chrétienté au point que très vite Grecs et Latins ne se sont plus compris du tout. Peu à peu, le monde latin est devenu un monde à part, qui s'est, à partir de Charlemagne surtout, constitué en système clos. — Le présent volume s'arrête au début du Ve siècle. Un second est attendu, qui ira jusqu'au règne de Justinien. Espérons que l'A. nous le livrera bientôt. D. O. R.

Leon Arpee. — A History of Armenian Christianity. New-York, The Armenian Missionary Association, 1946 ; in-8, XIV-386 p.

Depuis quelques années, l'Arménie tente les historiens. Sans remonter jusqu'à de Morgan, nous avons eu l'Histoire du regretté Adontz, pour la période préchrétienne et même préarménienne, puis, plus récemment, celle de R. Grousset. Voici que les lecteurs de langue anglaise ont maintenant à leur disposition un exposé du christianisme arménien. A l'extérieur, cette histoire, liée à l'histoire générale du peuple arménien, est dominée par des tentatives d'absorption, puis d'union, de la part de Constantinople. La même politique sera entreprise, par les Latins, au temps des Croisades. Fort défiante à l'égard des étrangers, l'Église arménienne non seulement ne recherche pas l'Union, dont les conditions lui semblent — et parfois, à juste titre — excessives, mais encore elle se cabre devant les propositions de cet ordre. Il aurait fallu un doigté infini pour aboutir. Quand on lit soit le Synode de Shiragavan (862), soit le discours de Nersès de Lampron (1179), on se croit à la veille de l'union, tant les exposés doctrinaux y sont justes. — D'autre part, l'épisode des Frères Uniteurs (p. 157-160) est la preuve décisive que les Églises ne peuvent se réformer que de l'intérieur et que l'aide étrangère doit être fort discrète. Très latinisante, parce que d'origine et de mentalité occidentales, cette Congrégation a agi de telle sorte que l'Arménie grégorienne s'est mise encore plus sur la défensive. — Sur le terrain doctrinal, l'A. expose en détails les luttes qui suivirent le Concile de Chalcédoine. Il semble bien que des études minutieuses sur les circonstances de ces luttes et sur le vocabulaire théologique arménien soient encore nécessaires pour connaître exactement la position de cette Église. — Au ch. X, la vie intérieure de l'Église est fort bien exposée. Les pages consacrées aux écrivains spirituels et les appendices

contiennent de longs extraits fort intéressants. — Quant à l'histoire de cette Église sous la domination turque, elle est de la même veine que celle des trois premiers siècles. L'A. a eu l'heureuse idée, enfin, de parler de la *diaspora* arménienne, l'une des plus importantes. — Plusieurs interprétations doctrinales seraient à corriger, par exemple, l'appréciation portée sur Théodore de Mopsueste. Mais l'ensemble est objectif et constitue une contribution précieuse à la connaissance d'une Église qui, au milieu de persécutions violentes, dans ce carrefour où toutes les races ont défilé, dans l'ensemble de son histoire a porté un magnifique témoignage chrétien.

D. B. M.

Charles A. Vertanes. — Armenia Reborn. New-York, The Armenian National Council of America, s. d. ; in-8, XX-216 p., nomb. grav. hors-texte.

Après un exposé rapide de l'histoire arménienne et un rappel amer des abandons politiques dont l'Arménie fut victime de la part des Alliés au Traité de Lausanne en 1923, le présent ouvrage décrit la situation actuelle de ce pays. En opposition, à la fois, avec l'état présent de l'Arménie sous domination turque, et avec son état passé sous l'autorité des tsars, les auteurs nous présentent un pays en plein développement sous la direction des Soviets. Progrès industriels gigantesques, grâce à une utilisation intense des richesses du sol et du sous-sol ; progrès agricoles, grâce à la collectivisation, au développement des surfaces cultivées et au développement du machinisme ; progrès culturels et artistiques, qui semblent se faire aux dépens de certains des traits traditionnels de la civilisation arménienne, nous avons là, un exposé chaleureux sur le bonheur de l'Arménie moderne, en territoire soviétique. On nous assure que l'Église y fut traitée moins durement qu'ailleurs et qu'aujourd'hui elle exerce sur le pays plus d'influence qu'aucune autre Église en U. R. S. S.

Si le souvenir des souffrances indicibles d'un passé relativement récent a fait estomper les ombres au profit de la lumière, il serait injuste de ne voir, dans ce tableau, qu'un instrument de propagande. L'Arménie connaît certainement, dans l'ordre matériel, des jours meilleurs. Espérons que ce ne sera pas au détriment de sa valeur morale et de sa mission spirituelle.

D. B. M.

A Memorandum on the Armeniam Question, presented to the Council of Foreign Ministers. March 7, 1947.

Cette plaquette rappelle les atrocités commises par les Turcs en Arménie, les espoirs donnés à ce peuple par le traité de Sèvres et par le président Wilson, la désillusion causée par le traité de Lausanne et ensuite la renaissance que connaît actuellement l'Arménie en territoire soviétique. Les auteurs suggèrent enfin au Conseil des Ministres des Affaires Étrangères de mettre à exécution la décision de Wilson, dont le résultat serait de rattacher à la République soviétique d'Arménie six provinces détenues par

la Turquie, malgré le traité de Sèvres. Des pièces justificatives accompagnent ce rapport. Dans l'état actuel des relations internationales, le vœu bien légitime du peuple arménien semble voué à l'échec. Espérons qu'un jour le royaume de Tigrane le Grand retrouvera sa grandeur et son unité.

D. B. M.

A. Salmaslian. — Bibliographie de l'Arménie. Préf. de R. Grousset. Paris, Araxes, 1946 ; in-12, 196 p.

La préface de R. Grousset au présent ouvrage signale l'utilité d'une Bibliographie moderne de l'Arménie, pour un grand nombre de disciplines. La lecture même du livre de M. S. confirme cette appréciation et oblige à souscrire aux remercîments que R. G. adresse à l'auteur. « Classée par rubriques-matières et par ordre alphabétique, [cette Bibliographie] sera de nature à convoyer les chercheurs ... vers une connaissance plus compréhensive de ce peuple antique ». — La présentation en est très claire et, si elle est forcément incomplète, les ouvrages qu'énumère la bibliographie permettront de compléter les vides. Signalons quelques omissions : P. 96, l'*Esquisse...* de Meillet a une 2e édition (1936). A propos de la Liturgie, signalons, Baumstark, A. *Liturgie comparée.* Rite arménien, Bibliographie, p. 244-246 (Chevetogne, 1939). Le Synaxaire Arménien (Ter-Israel) a été traduit en entier (p. 62). Le *Discours Synodal* de Nersès Lampron a été traduit en italien et publié à Venise, en 1812. La *Patrologie orientale* a publié, avec traduction, la *Démonstration de la Prédication Apostolique* de saint Irénée. Nous ne signalons ces ouvrages que pour suggérer à M. S. le projet de compléter son travail par une Bibliographie périodique et aussi rétrospective de l'Arménie. D. B. M.

Concilium Florentium. Documenta et Scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum.

Series A. Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes. Edidit Georgius Hofmann, S. I.

Pars I. Epistolae pontificiae de rebus ante concilium Florentinum gestis (1418-1438). Rome, Institut pontifical oriental, 1940 ; in-4, XVII-118 p.

Pars II. Epistolae pontificiae de rebus in concilio Florentino annis 1438-1439 gestis. Ib., 1944, XX-148 p.

Pars III. (cum indicibus ad partes I-III). Epistolae pontificiae de ultimis actis concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post concilium gestis annis 1446-1453. Ib., 1946, XVI-180 p.

Series B. Vol. II, fasc I. Ioannes de Torquemada, O. P., cardinalis Sancti Sixti, Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum. Edidit Emmanuel Candal, S. I. Ib., 1942, LXI-147 p.

Fasc. II. Fantinus Vallaresso, archiepiscopus Cretensis. Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina. Edidit Bernardus Schultze, S. I. Ib., 1944, LXIV-121 p.

L'édition critique de tous les documents concernant le concile de Florence vient combler une vraie lacune. Entreprise sous la direction du R. P. Georges Hofmann par l'Institut Pontifical Oriental de Rome, elle compte déjà cinq fascicules publiés malgré la guerre : le tout comprendrait une dizaine de volumes. Le P. Hofmann qui s'occupe déjà depuis plus de vingt ans du concile unioniste, a pris à son compte l'édition des documents officiels pour autant qu'il a pu les rassembler. Il nous présente ici les lettres pontificales occasionnées par la préparation et la réalisation du concile et par l'exécution de son décret d'union. Vu les grandes difficultés que les papes Martin V et Eugène IV ont rencontrées pour réaliser ce projet d'union, il n'est pas étonnant que les documents pontificaux soient si nombreux (en tout plus de trois cent). L'union avec l'Église grecque s'est faite malgré le schisme d'Occident. Le 25 juin 1439, onze jours avant le décret d'union, le synode de Bâle, dissous par Eugène IV le 30 décembre 1437, déclara le pape hérétique et le déposa. — Le patriarche Joseph II était mort catholique le 10 juin 1439. Notons aussi que le concile, d'accord avec le pape, avait décrété qu'il n'y aurait plus qu'un patriarche à Constantinople pour les Grecs et pour les Latins. La majeure partie des lettres est tirée des registres des archives du Vatican. Le concile eut un effet durable chez les Arméniens, les Chaldéens et les Maronites. — C'est avec une très grande acribie que les PP. Candal et Schultze ont édité les deux traités sur le concile de Florence. Torquemada, ancien maître du Sacré Palais et plusieurs fois légat du pape, fut un des meilleurs théologiens du concile et y prit une part très active. Il fut un des auteurs du décret d'union et avait participé aussi aux synodes de Constance et de Bâle. Son *Apparatus* écrit en 1441 justifie bien son titre de *defensor fidei*. Ses opposants étaient surtout les protagonistes tenaces, ces *perditissimi homines*, du concile de Bâle. Ceux-ci, tout imbus de l'esprit conciliariste, ne cessaient de mépriser et de calomnier la « sainte union » accomplie à Florence. Surtout ils ne voulurent pas se soumettre au décret de translation du concile de Bâle à Ferrare. L'éditeur a pu suivre le texte du *Vatic. lat. 4165* qui fut offert à Eugène IV auquel l'œuvre est adressée en premier lieu. — Le traité du vénitien Vallaresso fut publié en partie par A. Palmieri dans *Bessarione* en 1913. Cet archevêque de Crète qui avait aussi participé au concile sans toutefois s'y faire remarquer spécialement, composa son traité sur l'île même pour « la défense et la propagation de la sainte union des Églises du Christ ». Pour lui, le concile de Florence est le neuvième concile œcuménique (le synode ignatien de 869/70 est le huitième). Les autres conciles ne sont pas comptés parce que *durante divisione et schismate non potuit ycumenica synodus congregari*. Il y fallait nécessairement la présence des Pères grecs et latins. Les éditeurs ont vraiment dit tout ce qu'il y avait à remarquer et ont patiemment vérifié les nombreuses citations des auteurs anciens et pourvu leurs publications d'*Indices* très utiles. Pour la signification du mot *prohegumenus* (Epistolae II, p. 79), cfr Pl. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, Vatican, 1942, p. 472 ; pour le mot *cathegumenus*, ib., p. 203. Cfr aussi *Apparatus*,

p. 120 et *Libellus*, p. 105. Nous préférons l'expression *hegumenus* à celle de *rector* (monasterii) qui a une saveur trop moderne. D. I. D.

Will Durant. — Die Geschichte der Zivilisation. I : Das Vermächtnis des Ostens. Berne, Francke, 1942, in-8 ; 1100 p. ; II : Das Leben Griechen-Lands. Ibid., 1939, 834 p. ; III : Caesar und Christus. Ibid., 1944, 812 p., nombreuses illustrations, tables et cartes. 45, 48 et 43,50 fr. s.

Entreprendre d'écrire l'histoire de la civilisation depuis ses tout premiers débuts jusqu'à nos jours suppose, outre un grand courage, une science synthétique et encyclopédique, une documentation et une bibliographie universelles. L'A. expose tout d'abord les débuts du genre humain, puis le 2e volume traite de la Grèce antique, avec tout ce qui peut se rapporter de près ou de loin à son histoire. Quant au 3me, il entreprend l'histoire romaine depuis les origines les plus reculées de la civilisation dans la péninsule italique, jusqu'en 325 après J.-C. La conclusion de cet immense travail est cette question : Que doit l'homme du XXe siècle à ses prédécesseurs ? Le tout constitue une formidable compilation qui, si jamais cette recherche arrive à son terme supposé, représentera une mine pour tous les chercheurs de l'avenir. A.

Armand Delatte. — Les Portulans grecs. (Biblioth. de la Fac. de Philos. et L. de l'Univ. de Liége, 107). Liége, Faculté de Philos. et Lettres, 1947 ; in-8, XXIV-400 p.

Le mot *Portulan* est ainsi défini par le dictionnaire de l'Académie Française : « Ancien livre qui contient le gisement et la description des ports de mer et des côtes, qui indique la direction des courants et des marées, les heures de pleine mer, les jours de nouvelle et de pleine lune ». Les portulans édités par A. Delatte répondent à la plus grande partie de cette définition. — Le but de cette publication, fort technique et qui a toute la sécheresse d'une nomenclature, est « de fournir aux historiens de la géographie, de l'Art nautique et de la vie économique d'autrefois, ainsi qu'aux byzantinistes, des matériaux d'information qu'ils puissent utiliser avec confiance ». C'est en dire l'importance : nous avons là une des sources les plus précieuses pour la connaissance d'éléments primordiaux de la civilisation byzantine, au moyen âge, alors que Venise est déjà devenue une puissance maritime de premier ordre. Le linguiste y trouvera aussi à glaner, car le grec de ces ouvrages est en pleine évolution et fortement marqué par la langue vulgaire.Le vocabulaire contient des termes « francs ». — Les postulans édités dans ce livre sont au nombre de sept, recueillis dans cinq manuscrits et un livre imprimé en 1573, 1618 et 1641 à Venise. Les deux premiers portulans décrivent la Méditerranée moyenne et orientale. Le troisième est un abrégé. Le suivant propose quelques traversées en Méditerranée. Vient ensuite un portulan de l'Italie ; puis un portulan de la Mer de Marmara et enfin un portulan de l'Égypte et de la Barbarie

(Afrique du Nord). Un index des mots nouveaux, des mots qui ont une signification nouvelle et des termes d'origine étrangère, puis un index des noms géographiques et, enfin, la reproduction d'une carte du bassin de la Méditerranée par Nicolas Bourdopoulos, du XVI[e] siècle, terminent l'ouvrage. — L'édition du texte est particulièrement soignée ; l'A. s'est aidé d'ouvrages géographiques pour déceler la forme exacte de certains noms propres, dont la tradition manuscrite présentait une grande variété. Nous possédons en cet ouvrage une contribution extrêmement importante et présentant toute garantie aux études byzantines. D. B. M.

A. A. Lobanov-Rostowsky. — Russia and Europe (1789-1825). Durham (U. S. A), Duke University Press, 1947 ; in-8, XVIII-448 p., 5 dl.

Professeur d'histoire à l'Université de Michigan et devenu, par naturalisation, citoyen des États-Unis, l'A. a voulu faire connaître au Nouveau Monde, en un aperçu très rapide, l'histoire de l'entrée de la Russie impériale dans le concert des nations européennes. Il se limite au début du XIX[e] siècle. Le choix des deux dates indiquées au titre du livre semble un peu arbitraire, car la Révolution française n'est pas une date propre à l'histoire russe, mais bien celle du règne de Pierre I qui ouvrit une fenêtre sur le monde dans l'ancienne Moscovie. Ajoutons ensuite que l'A. n'est pas très précis dans les noms des personnages dont il parle (dans l'Index c'est le « comte » Lieven mais dans le texte, plus correctement, le « prince » ; Madame de Staël, au lieu de la baronne de Staël-Holstein et ainsi de suite), les noms des personnages, à l'Index, se mêlent au noms des choses et lieux, la bibliographie est fort pauvre, etc. Mais, par contre, les orthographes russes ne sont pas écorchées et une quantité appréciable de dates et de détails complètent le récit des faits diplomatiques, des batailles livrées et des mariages princiers. Il n'y est pas question de mouvements d'idées, ni d'évolutions économiques ou sociales ; disons enfin que l'A. essaye de minimiser le « crime » de la division de la Pologne et prétend faire de Paul I un monarque de génie. Mais à part ces quelques déficiences le livre du prince L. est une très bonne monographie de l'époque en question et jette même des lumières précieuses sur la compréhension des constantes historiques de la Russie de toujours. A. de L.

Yngve Brilioth. — Svensk Kyrkokunskap. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses Bokförlag, 2[me] éd. 1946 ; in-8, 479 p., 16 cour. s.

Svenska Kyrkans Årsbok. — Ibid., 1949 (A. 29), med pastoralkalender, in-12, 240-95 p., 5 c. s. ; 1950 (A. 30), 257 p., 4 c. s.

La *schwed. Kirchenkunde* de E. Rhode est dépassée, et les autres esquisses (coll. Ekklesia, Waddams) par trop sommaires et décousues, pour ne pas souhaiter la traduction en langue mondiale de la présente étude, qui avec quelques adaptations pour l'étranger et mise à jour, pour-

rait bien passer pour un petit modèle du genre. Pourquoi pas en collaboration entre la S. K. D. et la S. P. C. K. ? — Après une partie introductoire géographique (c. 1. 9-51) et historique : Statut juridique de l'Église. Église et État (c. 2. 8-113) Paroisse et clergé paroissial, (c. 3. 119-155) conditions économiques et traitement du clergé, (c. 4. 164-205) ; l'évêque Br. étudie successivement d'après le schème classique, le culte (cc. 5. 6. 211-264), l'enseignement (c. 7. 270-282) et la discipline de l'Église de Suède : pastorale et œuvres (c. 8. 289-314), diocèse, évêque et chapitre (c. 9. 319-367), autres organes directeurs, prov. eccl., archevêque, roi, synodes (c. 10. 371-393). Enfin pour terminer, quelques aperçus sur l'activité missionnaire, la diaconie (c. 11. 401-428) et les rapports avec les autres confessions : problème unioniste (c. 12. 437-449). — Par la suppression des exposés doctrinaux et apologétiques, p. ex. §§ 2. 8. 22. *ad usum delphini*, mais qui présentent moins d'intérêt et de secrets pour un lecteur averti ; et d'autre part, en développant les parties descriptives (c. 1 géographie eccl.), juridico-liturgiques (c. 5. 6. 7) et surtout en ajoutant quelques cartes nourries, une bibliographie et même des illustrations bien choisies, sans verser dans le genre populaire de Linderoth-Norbrink, on obtiendrait peut-être cet honnête Handbuch de quelque 500 pp. in-8° qui devrait diminuer l'effrayante désolation de l'œcuméniste moyen cherchant à se documenter sérieusement sur l'organisation de cette Église, si attachante même dans ses déficiences inévitables et combien humaines. L'Annuaire (årsbok) de l'E. de Suède, avec son calendrier liturgique, ses panoramas, quelquefois bien condensés, de l'activité des Églises scandinaves et des questions particulièrement actuelles de l'année écoulée, la nomenclature alphabétique des œuvres et les *personalia* groupés par diocèses, et même l'agenda bureaucratique, disons charitablement « pastoral », de la chancellerie pléthorique des paroisses, constitue, même dans sa précise sécheresse, une illustration vivante et concrète de l'ouvrage précédent. — Nous espérons pouvoir présenter bientôt une analyse plus détaillée de la collection complète de cette source de renseignements hors-pair. C. D. R.

RELATIONS

World Conference on Faith and Order, Continuation Committee. **World Council of Churches, Commission on Faith and Order,** Meetings at Amsterdam and Baarn, Holland, August-September, 1948. Issued by the Commission. Old-Series, N° 103. New-Series, N° 1.

L'opuscule a une portée spécialement historique (d'où la double numérotation) car il rend compte de la dernière session du Comité de continuation et de la première, de la Commission Foi et Constitution qui en est l'appellation, depuis son intégration dans le Conseil œcuménique. Il contient, et c'est là son principal intérêt, la nouvelle constitution, laquelle range parmi les devoirs de la Commission celui de : « Proclamer l'Unité essentielle de l'Église du Christ et l'obligation pour les Églises de mani-

fester cette Unité de manière à ne pas seulement collaborer mais de vivre ensemble comme membres du Corps du Christ... » La majeure partie de la brochure est occupée par les rapports des 3 commissions théologiques ; c'est celle du Culte *(Ways of Worship)* qui est la plus avancée dans ces travaux et on y désire vivement des contacts avec des théologiens catholiques (p. 44). D. C. L.

J. E. Lesslie Newbegin. — The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme. Londres, S. C. M. Press, s. d. ; in-8, 192 p., 10/6.

L'A. était missionnaire de l'Église presbytérienne d'Écosse à Cojeeveram ; depuis l'inauguration de l'Église de l'Inde méridionale (C. S. I.) il est évêque en Madura et Ramnad. Le livre est une apologie du plan (*scheme*) qui a servi à cette naissance ecclésiastique et qui a été violemment discuté, comme les lecteurs de la Revue le savent, surtout du côté anglican ; c'est ce dernier qui est principalement visé. — En 4 chapitres l'A. expose succinctement ce qu'il croit être la doctrine biblique de l'Église, et dans 3 autres il explique comment la base d'union de la *CSI* y correspond et qu'elle n'est donc pas un compromis boiteux ; on aime cette franchise à admettre ici une ecclésiologie sous-jacente. L'Église (dans la Bible il n'y a pas d'*Églises*) ne peut posséder en elle-même sa propre loi d'existence, ni dans l'ordre de la foi, ni dans celui du ministère ; elle dépend à tout égard et en tout temps de son Seigneur glorifié et est par là une réalité eschatologique. Si l'Église oubliait cette dépendance elle risquerait de cesser d'être Église, la Réformation s'est chargée de le lui rappeler au XVI[e] s. Dépendante du Seigneur, non pas indéfectiblement unie à Lui, elle peut pécher et elle a péché ; c'est au péché que la désunion des chrétiens est due, désunion qui est une disharmonie entre l'union invisible des chrétiens dans le Christ et la discontinuité de l'organisation visible (le ministère, dont l'épiscopat p. ex.), causée par le péché. Tout comme l'homme, l'Église est *simul peccator et justus*. Le premier pas pour la réunion de l'Église est donc la conversion, le rétablissement de la continuité visible suivra. Ce serait là l'enseignement de la *CSI*. Les anglicans de droite ne le comprennent pas parce qu'ils identifient continuité et épiscopat ; certains protestants ne le comprennent pas non plus en n'attachant aucune valeur à cette continuité. Le livre est bien écrit pour des lecteurs déjà avertis d'œcuménisme. D. C. L.

Ruth Rouse. — The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years, With a Foreword by John R. Mott and an Introduction by R. C. Mackie. Londres, S. C. M. Press, 1948 ; in-8, 332 p., 12/6.

Miss Rouse peut être considérée comme l'historiographe contemporain de l'œcuménisme : c'est sous sa direction que se compose l'histoire du

Mouvement œcuménique proprement dit ; le présent volume, tout entier de sa plume, narre les trente premières années de la FUACE qui en est une branche, sinon le tronc. L'A. y était spécialement désignée parce qu'elle fut intimement mêlée au cours de cette période formatrice qui finit d'ailleurs avec sa démission, à des titres divers mais toujours (ce que dans sa modestie elle ne dit pas) à celui d'animatrice au côté de J. R. MOTT. — On aurait aimé parfois une allure *plus synthétique* et moins « chronique », mais telles quelles ces 300 pages bien illustrées dégagent suffisamment, à travers les étapes des conférences plénières, une ligne de développement : toujours au service de l'« Église », d'allure d'abord évangélistique (amener les étudiants au Christ et par eux, ces « points stratégiques » du monde de demain, celui-ci à Celui-là), une espèce de *Revival* protestant, la Fédération s'ouvre ensuite, en voulant pénétrer dans des pays à prédominance catholique ou orthodoxe, à d'autres traditions chrétiennes ; désirant s'étendre à l'Asie et à l'Afrique, elle devient missionnaire ; la situation du monde contemporain l'oriente enfin vers les problèmes sociaux ; toutes ces tendances ne se supplantent pas d'ailleurs mais coexistent avec des degrés différents d'intensité. Attirons l'attention du lecteur sur les liens de la Fédération avec le Mouvement œcuménique qui sont importants pour comprendre ce dernier du dedans ; lien humain d'abord : elle a été la pépinière des chefs œcuméniques mais moins pour sa branche *Foi et Constitution* ; lien idéologique ensuite, à rebours pourrait-on dire, car la tendance *Revival* n'apparaît que tardivement dans les préoccupations œcuméniques. — A plusieurs reprises est mentionnée l'Association russe des étudiants. En appendice se trouvent les Constitutions de la Fédération et une bibliographie. D. C. L.

Suzanne de Diétrich. — Cinquante ans d'histoire. La Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (1895-1945). Paris, Éditions du Semeur, s. d. ; in-8, 168 p.

Le travail de Mlle de D. s'étend sur une période plus longue de l'histoire de la Fédération que celui de Miss R. ; il est plus synthétique aussi (et bien français). L'esprit de la « Fédé », comme on dit familièrement, esprit d'humble et intelligent service à l'« Église » qui en est aussi le message (lequel a été beaucoup discuté vers 1929) y apparaît davantage également. L'A. est animée de son amour qui se manifeste p. ex. dans les portraits qu'elle trace des chefs fédéralistes et des Associations nationales, particulièrement de la française. Son portrait moral à elle est évidemment absent (son portrait physique n'est heureusement pas oublié) mais il fuse partout dans ce volume qui est une œuvre d'amour chrétien. D. C. L.

Anna V. Rice. — A History of the World's Young Women's Christian Association. New-York, The Woman's Press, 1947 ; in-8, 300 p.

Le cinquantenaire de l'Y .W. C. A. (en français : U. C. J. F.) nous vaut son histoire du même genre que celle de la F. U. A. C. E. de Miss ROUSE

recensée plus haut, mais agrémentée d'un plus grand nombre encore de photographies, toutes les secrétaires y passant. Nous y relevons des constantes de toutes les associations chrétiennes universelles : origine anglo-saxonne et protestante, sollicitude missionnaire et évangélistique fortement christocentrique, élargissement progressif de la base confessionnelle et idéologique, relations avec les autres associations internationales ; quand il s'agit d'associations de jennesse le fait plutôt paradoxal de l'âge plus que mûr des dirigeants qui gardent probablement, en compensation, une jeunesse d'âme et montrent que parfois « vieillesse » non seulement *sait* mais *peut* aussi ; fait frappant enfin, et qu'on est tenté de mettre aussi dans les constantes : branche russe très vivante et riche d'avenir que les circonstances étouffent chaque fois dans l'œuf. — Notons deux détails intéressants : les contacts avec l'Église catholique ont suscité « la méfiance, la crainte de son contrôle, la conviction que l'évangélisme et l'étude biblique ne soient impossibles si des catholiques devenaient les dirigeants » (p. 201) ; les contacts avec les Orthodoxes ont fait naître la conviction, fixée officiellement comme résolution, que l'Union pourrait aider non seulement la jeunesse orthodoxe mais l'Église orthodoxe elle-même « à condition que nous ayons suffisamment d'intelligence et de patience pour rencontrer cette ancienne Église dans un esprit vraiment œcuménique » (p. 206). D. C. L.

LIVRES REÇUS

DAVID LATHOUD, A. A. et PIERRE CHIMINELLI, *Jubilé* 1950. Paris, Bonne Presse, 1949 ; in-8, 120 p., 250 fr. fr. — CLAUDE SAINT-YVES, *Reportage sur la Vie de Jeanne d'Arc.* Ibid., 1949 ; in-8, 248 p., 8 pl. hors-texte, 350 fr. fr. — R. P. PÉRINELLE, O. P., *Les Psaumes*, Prière du Christ et la tienne. Ibid., 1949 ; in-16, 40 p., 60 fr. fr. — Dr. H. ROTHOFF, S. M. A., *Le Droit des Sociétés sans Vœux.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 212 p., 125 fr. — JULES LEBRETON, S. J., *Tu Solus Sanctus*, Jésus-Christ vivant dans les Saints. Études de Théologie mystique. Paris, Beauchesne, 1949 ; in-8, 268 p. — P. BAYART, *Les divins Offices*, I : Introduction générale. Paris, Bloud et Gay, 1947 ; in-8, 580 p., 750 fr. — J. BERTELOOT, *La Franc-Maçonnerie et l'Église catholique.* I : Les Motifs de Condamnation, II : Perspectives de Pacifications. (Coll. « Hommes et Cité »). Lausanne, Éd. du Monde Nouveau, 1947 ; 2 vol. in-8, 154 + 248 p. — DUBARLE, BOULIGNAND, COSTA DE BEAUREGARD, ALIMEN, COLLIN, LAVOCAT et A. M. DUBARLE, *Rencontres scientifiques.* (Coll. « Rencontres »). Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-12, 224 p. — Dr. J. A. WEIL, *De la Souffrance à la Pensée.* Préface de H. Baruk. (Coll. « Action et Pensée », 41). Genève, Éd. du Mont-Blanc, s. d. ; in-8, 234 p. — Mgr VILLEPELET, *L'Esprit d'Ozanam.* Pensées sur la vie chrétienne recueillies et préfacées. Paris, Egloff, 1929 ; in-16, 158 p. — HANS URS VON BALTHASAR, S. J., *Laïcat et plein Apostolat.* Version française et présentation par E. Bernimont, O. P.

(Études Religieuses, 664-666). Liége, Pensée catholique, 1949 ; in-12, 102 p., 21 fr. — MAURICE ZUNDEL, *L'Homme passe l'Homme.* (Coll « Idées et Christianisme »). Paris, Éd. du Vieux Colombier, 1948 ; in-8, 256 p., 275 fr.fr. — P. G. DAGHER B. S., *Vers les Cimes. Vue du Frère Sophrone Jabra,* basilien salvatorien (1917-1940). Saïda, Couvent Saint-Sauveur, 1948 ; in-8, 156 p., nombreuses illustrations. — C. JÉGLOT, *Le Livre des Jeunes.* Prière et Action de la Jeune Fille. Turnhout, Brepols, 1949 ; in-16, 835 p., 135 fr.

Dr. PAUL SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi.* Fribourg-en-Br., Herder, 3e éd. 1948 ; in-8, XII 150 p., 5,50 M. — ATHANASIUS MILLER, O. S. B., *Die Psalmen nach dem neuen lateinischen Wortlaut.* Ibid., 1949 ; in-12, XII-544 p., 12,50 M. — FRANZ MICHEL WILLAM, *Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung.* Ibid., 1949 ; in-8, X-180 p., 5,80 M. — MÜLLER ET UMBERG, S. J., *Zeremonienbüchlein.* Ibid., 1949 ; in-12, XVI-380 p. et un plan, 9,50 M. — BENEDIKT BAUR, O. S. B., *Werde Licht !* Liturgische Betrachtungen, I : Advents- und Weihnachtszeit. Ibid., 1949 ; in-16, XX-422 p., 6,70 M ; II : Osterfestkreis, Ibid., in-16 ; XIV-512 p., 9,40 M.

HANS VOGEL, *Katholische Kirche und evangelischer Glaube.* Saint-Gall, Weihnachten, 1948 ; in-12, 138 p. — *Die heilige Messliturgie nach dem armenischen Ritus.* Vienne, Méchitaristes, 1948 ; in-12, 86 p. — IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Kristall,* Bild und Ebenbild. Werkheft für Mädchen. Francfort s/M., Knecht, 1948 ; in-8, 104 p. — A. M. VAN DER MENSBRUGGHE, *De Moï's.* Het natuurvolk van den opper Donnai in Vietnam. Bruxelles, De Kinkhoren, 1949 ; in-8, 148 p. — P. LEO VON RUDLOFF, O. S. B., *Kleine Laiendogmatik.* Ratisbonne, Pustet, 10e éd. 1948 ; in-12, 264 p., 5,80 M. — *Kirchenmusikalische Gesetzgebung.* Die Erlässe Pius' X, Piux' XI und Pius' XII über Liturgie und Kirchenmusik. Ibid., 1949 ; in-16, 48 p.

JOSÉ MANUEL BLECUA, *Cancionero de 1628* (Revista de Filologia española ann. 33). Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1945 ; in-8, 666 p. — M. CRIADO DE VAL, *Sintaxis del Verbo español moderno.* (Même rev., 41). Ibid., in-8, 184 p. — E. ALARCOS LLORACH, *Investigaciones sobre el Libro de Alexandre.* (Même rev., 45). Ibid., 1948 ; in-8, 186 p. — GUZMAN ALVAREZ, *El Habla de Babia y Lanciana.* (Même rev., 49). Ibid., 1949 ; in-8, 336 p., nombreuses pl. et grav. hors-texte. — E. SEGURA COVARSI, *La Cancion petrarquista en la Lirica española del Siglo de Oro.* (Anejos de Cuadernos de Literatura, 5). Ibid., 1949 ; in-8, 336 p.

T. F. LINDSAY, *Saint Benedict.* His Life and Work. Londres, Burns et Oates, 1949 ; in-8, 198 p., 10/6. — DOM HUBERT VAN ZELLER, O. S. B., *Moments of Light.* Notes on the Spiritual Life. Ibid., 1949 ; in-12, XII-182 p., 7/6. — DOM HUBERT VAN ZELLER, *Famine of the Spirit.* Fragmentary Comments on the Interior Life. Ibid., 1949 ; in-12, VIII-172 p., 7/6. — *The Catholic Almanac and Year Book for Holy Year of 1950.* Ibid., 1949 ; in-8, X-154, et nombreuses pages supplémentaires de réclames. — *Acts of the Apostles.* Ibid., 1949 ; in-18, 104 p.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXIII. 2e trimestre 1950.

Le Dialogue théologique à Amsterdam.

Exposé et Réflexions.

L'article promis depuis un an, a attendu la publication des travaux de l'assemblée d'Amsterdam en version française ; celle-ci ne s'est faite qu'à la fin de 1949 et a suivi de plus de six mois l'original anglais.

Il n'en aura pas perdu de son actualité pour autant : Amsterdam et son dialogue continueront jusqu'à la prochaine assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises. Le retard de mon exposé lui a permis de suivre quelques-uns de ces cheminements, pour son bien, j'ose l'espérer.

La publication des travaux comprend cinq volumes portant le titre général de *Désordre de l'homme et dessein de Dieu :* les quatre premiers contiennent chacun un sous-thème (études et rapport) dont chacun encore fut le sujet d'une section d'études à l'Assemblée : *L'Église universelle dans le dessein de Dieu* ; *Le dessein de Dieu et le témoignage de l'Église ; L'Église et le désordre de la Société ; L'Église et le désordre international.* Ils ont, par contre, en commun : une Préface, une Introduction signée de H. P. VAN DUSEN, président du département d'études, et le Message de l'Assemblée. Le cinquième est intitulé : *La première assemblée*

du Conseil œcuménique des Églises, Amsterdam, 22 *août* — 4 *septembre* 1948, rapport officiel édité par W. A. VISSER 't HOOFT, Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises. Lui seul est muni d'un index des matières, plutôt sommaire du reste. A la différence des rapports officiels des conférences œcuméniques antérieures, celui d'Amsterdam ne donne qu'en résumé les discussions en séance plénière et les pièces non officielles, tout en cherchant, comme le dit la Préface, à transmettre la substance et le climat de l'ensemble [1].

Par contre le centre de Genève possède heureusement un enregistrement des travaux en compte rendu mot à mot, le nombre des mots atteignant, au dire de l'archevêque de Cantorbéry, des « chiffres astronomiques ».

Je ne compte pas faire à mon tour, dans ces pages, un enregistrement détaillé des matériaux imprimés. J'y choisirai, pour le commenter, ce qui intéresse *Irénikon* au premier chef, et ce qui est spécialement autorisé ; autrement dit, le premier sous-thème et les rapports « reçus par l'Assemblée qui les recommande à l'attention des Églises pour étude et décisions pratiques » et qui ont été, disons-le une fois pour toutes, retravaillés à plusieurs reprises et finalement amendés après discussion, ainsi que le Message de l'Assemblée. Ce qui ne m'empêchera pas de puiser aussi à des documents de moindre autorité, comme le sont les travaux préparatoires contenus dans les premiers quatre

1. L'édition française, petit *in-octavo*, a paru chez Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, au prix de 5,75 frs suisses les quatre premiers volumes et de 5 frs le cinquième, respectivement de 318, 334, 302, 370 et 316 p. La traduction française n'est pas toujours des plus heureuses : ainsi « The Episcopate of the Catholic Church » devient « l'évêché de l'Église catholique » (V, 53). L'édition anglaise, grand *in-octavo*, appartient à la S. C. M. Press de Londres, 12/6 le volume, respectivement de 218, 226, 206, 232 et 272 p.

Je citerai d'après l'édition française, volume et page, en les faisant précéder quand il s'agira d'un rapport officiel de *R* et de son numéro, de *M* quand ce sera le Message de l'Assemblée.

volumes, — ce en quoi je ne ferai qu'obéir au conseil de ces mêmes rapports — , ainsi qu'à d'autres sources encore.

Pour le contexte général de l'Assemblée les lecteurs voudront bien se reporter à ce qui en a déjà été publié ici même [1].

I.

Pour saisir sur le vif le dialogue théologique d'Amsterdam il aurait fallu assister aux discussions des sections et des comités « tantôt atelier, tantôt champ de bataille, plus souvent le lieu des découvertes et de la rencontre des esprits » (V, 5). « Là les convictions les plus profondes ont pu s'exprimer, les opinions se sont heurtées, les incompréhensions se sont manifestées. Là aussi, finalement, les esprits ont pu se rencontrer et découvrir la marge de leur accord au sein même du désaccord » (V, 62-63).

A défaut de cette expérience, le rapport de la première section dont l'élaboration a été spécialement difficile, nous livre l'essentiel du dialogue ; il le fait d'une façon abstraite et même abstruse mais qui n'en est pas moins forte et parfois pathétique.

Le dialogue théologique entre représentants officiels d'Églises, séparées de bien des manières, est possible, nous dit-on, à cause d'une unité sous-jacente, dont on rend grâces. Nous la rencontrerons encore plus tard pour y mieux reconnaître alors le « mystère » œcuménique. Dès à présent sachons qu'elle suppose écartés les obstacles psychologiques d'isolement, d'ignorance, d'incompréhension et de méfiance (I*R*. V, 66) et établis, l'amour mutuel et la foi com-

1. D. C. Lialine, *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Irénikon, 21 (1948), 164-178. Georges Florovsky, *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, Id., 22 (1949), 3-25 ; D. C. L., *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Ibid., 59-72 ; et les Chroniques parues depuis cette date.

mune. Le dialogue est donc fraternel, compréhensif, sans être sentimental.

Où ce dialogue a-t-il conduit les délégués d'Amsterdam ? En voici la « dialectique », que je préfère citer dans sa rédaction officielle :

> ... Nous avons reconnu que Dieu, traversant dans sa miséricorde les barrières qui nous divisent, nous rend capables de nous entretenir — dans le langage commun de la révélation dont témoignent les Écritures — des sujets sur lesquels nous nous accordons. Chaque fois que nous parlons ainsi ensemble de notre unité, nous nous trouvons du même coup en face des grands problèmes encore sans solution. En les traitant nous découvrons des divergences qui procèdent de nos différentes manières de comprendre le tout et, sous ces désaccords mêmes, nous retrouvons un accord qui nous a rassemblés et nous empêche de nous séparer (I*R.* V, 69-70).

L'effort principal de la première section a porté précisément sur la formulation de « ces différentes manières de comprendre le tout », « de saisir la nature de l'Église du Christ » (I*R.* V, 66), d'interpréter le message chrétien, pour pouvoir y placer les accords et désaccords secondaires. Il y eut un moment où l'on désespéra d'y réussir et de pouvoir rédiger un rapport acceptable pour tous les délégués.

Enfin la formule fut trouvée ; elle est devenue le deuxième paragraphe du rapport : *Notre désaccord fondamental.* Mentionnant rapidement des nuances d'opinions de moindre importance, lesquelles, si on leur en avait accordé davantage, auraient risqué d'ébrécher le tranchant de l'opposition dialectique, elle exprime deux « traditions complètes », jusqu'à présent irréductibles et antinomiques, sur la foi et la vie chrétiennes, admettant cependant une certaine mesure de recouvrement. On les baptisa, en recourant à l'histoire et avec la méfiance avouée de formules sommaires, de « catholique » et de « protestante » et on les décrit par des exemples : La tradition « catholique » (une note précise qu'elle est plus large que la « catholique romaine ») insiste avant tout sur la

continuité visible de l'Église dans la succession apostolique et l'épiscopat ; la « protestante » souligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de foi, bref la justification *par la foi seule.*

Le dialogue a donc d'abord abouti au désaccord fondamental. Avant d'en voir les autres aboutissants, arrêtons-nous quelque peu à cette première étape.

* * *

La « méthode dialectique » est une « découverte » d'Amsterdam, et Karl Barth en a été le principal pionnier.

En effet, elle ne se trouve guère, explicitement au moins, dans le « pré-Amsterdam » immédiat ; ni dans le volume premier, correspondant au premier rapport ; ni dans le discours d'introduction de son thème que le professeur C. T. Craig, méthodiste, fit à la conférence elle-même (résumé dans V, p. 40-41), et où il préconise, en fait de méthode, une *via media* entre une méthode à visées exclusivement pragmatiques, et donc indifférente aux difficultés théologiques, et une autre, polémique, ne respectant pas les convictions d'autrui ; c'est-à-dire, d'après lui, une controverse, mais en famille : « nous examinerons nos différences avec l'idée que nous sommes ensemble ».

Elle est nouvelle aussi relativement aux méthodes qui prévalaient dans le mouvement *Foi et Constitution.* La comparaison est faite dans un court mais remarquable article du chanoine A. M. Ramsey, anglican : *Amsterdam and the Doctrine of the Church* paru dans le fascicule d'été 1949 de l'*Ecumenical Review* (p. 389-393), qui est consacré tout entier aux travaux de la première section et peut en être considéré comme le premier prolongement. Le très distingué théologien anglo-catholique qui n'est pas membre de *Foi et Constitution*, avait présidé il y a peu d'années une commission théologique chargée par l'archevêque de Can-

torbéry, d'étudier la « *Catholicity* » ; tel fut le titre de la brochure contenant le résultat des travaux [1] et parue en 1947. Amateur, faut-il croire, de larges synthèses, à Amsterdam même il prit, aux côtés de Barth, une large part dans l'élaboration de la « méthode dialectique ». Il en expose les qualités sur le fond des travaux méthodologiques antérieurs : courage et sincérité ; les membres de la première section ayant été en majorité des « hommes d'église » plutôt que des théologiens, ne lui imprimèrent pas l'abstraction, qui est leur déformation professionnelle, mais lui donnèrent un caractère concret : foi et vie chrétiennes (éthos, culte, ministère pastoral, vie ordinaire) ; elle ne cherche pas de synthèses, comme *Foi et Constitution* en préconisait naguère, et qui étaient basées soit sur le dénominateur commun le plus élevé entre les doctrines confrontées — alors que maintenant on a reconnu que ce sont précisément les traits distinctifs des différentes traditions qui ont le plus de valeur chrétienne —, soit sur l'addition des points d'accord trop facilement obtenus, à la mode du rapport d'Édimbourg 1937 sur la grâce, et qui avaient pour idéal œcuménique un allongement indéfini de semblables bilans. La « méthode dialectique », elle, dévoile les accords illusoires et révèle que les désaccords les plus irréductibles — les « *crux theologica* » — ne gisent pas dans des points doctrinaux secondaires, comme l'avait cru encore une fois la même conférence d'Édimbourg, mais dans les vérités les plus profondes ; c'est là que les désaccords plus périphériques s'enracinent ; elle met au jour l'exacte mesure dans laquelle la tradition chrétienne a perdu de sa plénitude en se fragmentant entre les confessions chrétiennes et a subi, par le fait même, un regrettable divorce entre la théologie et la vie chrétienne. Par son caractère concret et

1. *Catholicity*, a Study in the Conflict of Christian Traditions in the West, Londres, 1947. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), 55 suiv.

entier, elle permettra une vraie synthèse qui intégrera dans la plénitude retrouvée de la théologie et de la vie chrétienne, tout ce qui est à la fois vrai et distinctif dans les traditions fragmentaires. Bref, elle est un progrès dans le Mouvement œcuménique et un repentir théologique radical conduisant au « miracle de la réconciliation ».

J'ai résumé avec autant de détails l'exposé du co-auteur de la « méthode dialectique » (en regrettant toutefois de n'en pas posséder un de la plume de son auteur principal pour m'en servir encore mieux) parce que, bien que frisant le dithyrambe, il en précise certains aspects et la situe dans le contexte œcuménique.

Je renvoie à plus tard les critiques et réserves qu'elle mérite. Pour l'instant, je tâcherai de suivre rapidement ses développements dans le milieu auquel elle est destinée par nature et dans lequel elle aurait dû naître : *Foi et Constitution*. Si elle est née en dehors de lui, c'est grâce à Barth, sans doute, et à cause du chevauchement un peu anarchique dans les activités du département d'études du Conseil œcuménique et de *Foi et Constitution :* on vient d'y mettre fin en transférant depuis juillet 1949 le sujet de la première section à cette dernière commission [1]. Le chanoine Ramsey et le Père Florovsky souhaitaient dès Amsterdam qu'elle y puisse produire des effets [2].

* * *

1. Ce chevauchement avait défrayé les débats du Comité de continuation *Foi et Constitution*, en 1947. Cfr *Ibid.*, 93-94. Le Dr. FLEW, président de la Commision sur l'Église exprimait encore alors sa satisfaction de ce double emploi en 1948. Cfr *World Conference on Faith and Order, Continuation Committee. World Council of Churches, Commission on Faith and Order. Meetings at Amsterdam and Baarn, Holland, August-September*, 1948, p. 28.

2. « Il faut espérer que la Commission théologique préparera son monumental recueil sur l'Église dans l'esprit d'Amsterdam plutôt que dans celui d'Édimbourg déjà dépassé ». G. FLOROVSKY, *art. cit.*, p. 23.

Au lendemain de la conférence d'Amsterdam, à la première réunion de la Commission *Foi et Constitution* nouvellement créée au sein du Conseil œcuménique, le Dr. R.N. Flew, président de la commission théologique sur l'Église acclame (*welcome*) « la collaboration du professeur Karl Barth et du professeur Michel Ramsey dans l'emploi de la méthode dialectique pour définir les désaccords au sein d'un accord »[1]. Un an après O. S. Tomkins, devenu secrétaire de la Commission, faisait l'éloge de la même méthode : « nous voyons nos confessions en trois dimensions, pour ainsi dire, et non pas comme un bilan de croyances »[2]. Ce sont, semble-t-il, les mots mêmes du chanoine Ramsey.

Le « désaccord fondamental » a, lui aussi, été apprécié. Aux réunions de Baarn en 1948 et de Chichester en 1949, plusieurs voix autorisées en ont vanté le mérite[3]; je retiens celle du professeur C.T. Craig qui a fait remarquer combien il concordait avec les conclusions de la commission ecclésiologique américaine[4]. Le quatrième volume de *Foi et Constitution* sur l'Église l'adoptera pour exposer les vues diverses dont il ambitionne de faire une synthèse ecclésiologique œcuméniquement acceptable.

* * *

Je crois le moment venu de faire — en en attendant d'autres plus tard — quelques réflexions d'ordre uniquement méthodologique sur la « méthode dialectique » d'Amsterdam.

Ses avantages. Elle me semble bien à sa place à l'étape où elle se situe elle-même : Églises chrétiennes séparées qui,

1. *L. c.*

2. *Commission on Faith and Order of The World Council of Churches. Meeting at Chichester, England, July, 16th to 20th*, 1949, p. 18.

3. *Minutes Baarn*, p. 35 et *Chichester*, p. 31.

4. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order, Chicago, 1945. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), 341.

les obstacles psychologiques en grande partie surmontés, et donc rapprochement psychologique effectué, abordent la confrontation de « convictions authentiques », c'est-à-dire découlant de la fidélité à la vérité (I *R*. V, 71).

Voulant concilier fidélité confessionnelle et fidélité œcuménique (chose difficile, *ib.*, 72), elle a recours à une acribie intellectuelle qui ne veut se payer ni de mots, ni même de concepts et qu'anime l'amour de la vérité allié à l'amour fraternel. Elle comprend son objet d'une façon concrète et, pour en augmenter l'intelligibilité, le situe dans son contexte doctrinal et vital [1].

Si les méthodes anciennement en cours dans *Foi et Constitution* étaient réellement telles que le chanoine Ramsey nous les a décrites, la « méthode dialectique » serait en effet un progrès par rapport à elles.

Inconvénients. Elle ne semble pas avoir éliminé toute équivoque terminologique [2]. On connaît suffisamment le rôle néfaste que celle-ci a joué dans le développement du dogme chrétien.

Son acribie tombe parfois dans le défaut de la qualité et, en compliquant les choses, frise une subtilité irréelle. Les représentants des « Jeunes Églises » (missionnaires) y furent sensibles, leurs interventions au cours de la discussion générale du Rapport en étant un indice.

Constatation plutôt inattendue et paradoxale. Malgré le primat biblique dans les études œcuméniques, bien connu de nos lecteurs et rappelé par le professeur Dodd dans son discours inaugural à l'Assemblée (V, résumé, 39-40), et prôné par le rapport lui-même, la méthode est peu biblique

1. E. SCHLINK écrit : « C'est un principe clair et fondamental du travail œcuménique que de ne pas s'arrêter aux formules confessionnelles et aux constitutions des autres Églises, mais de pénétrer jusqu'aux réalités chrétiennes déterminantes qu'elles proclament par parole et action. » *The Church and the Churches*, The Ecumenical Review, hiver 1948, p. 154.

2. Cfr *Editorial* de la même revue, été 1948, p. 372.

et on n'y reconnaît pas assez « le langage commun de la révélation dont témoignent les Écritures ». Des théologiens luthériens semblent de cet avis aussi. Ainsi A. Nygren estime-t-il que les chrétiens des différentes confessions devraient chercher à connaître moins la pensée les uns des autres que celle de Jésus-Christ [1].

La méthode est trop optimiste quant à son objet : elle vise à saisir « la nature de l'Église » et la « totalité de la foi ». Il me semble qu'aucun théologien catholique ne pourrait raisonnablement avancer pareilles ambitions et s'étonner ensuite de leur échec comme les rédacteurs du Rapport l'ont fait, ce en quoi ils ont été approuvés par l'Assemblée. Le « désaccord fondamental » que la méthode permet de découvrir et qui est son principal titre de recommandation, se base trop peu sur la Révélation et oppose ainsi deux synthèses relevant de la philosophie religieuse plutôt que de la théologie. Dans mes lectures œcuméniques je n'ai pas rencontré cette critique ; on en trouve d'autres dans le relevé de la discussion générale, qui semblent l'impliquer. En voici quelques-unes : Le Dr. Wand, évêque anglican de Londres, ne voit pas dans le désaccord l'antinomie confessionnelle, un peu mitigée du reste, du Rapport, mais une tension « transconfessionnelle » pouvant donc exister dans la même confession, et nommément dans l'anglicanisme ; le désaccord prétendûment compréhensif pour servir de contexte à *toutes* les oppositions ecclésiologiques, serait déficient à cet égard, ont affirmé d'autres : la conception « congrégationaliste » n'y trouverait pas place, par exemple.

Nous avons entendu les membres de la première section déclarer leur défiance des formules sommaires. Que ne se sont-ils pas défié suffisamment de synthèses trop rapides et sommaires aussi ! Quel est le théologien catholique qui permettrait de ranger l'Église dans la synthèse « catholique »,

1. *Vie intellectuelle*, octobre 1949, p. 231.

au même titre d'ailleurs que dans toute autre synthèse sortant d'un cerveau humain, fût-il celui d'un génie ? Il devrait s'en défendre, fort de la conviction qu'il n'y a de synthèse théologique absolument valable que dans la pensée du Verbe Incarné et qu'elle n'est pas pour les *viatores*. Sans doute, ce même théologien pourrait-il reconnaître dans le « catholique » certains éléments *catholiques*, mais l'examen de ce point viendra mieux plus avant.

Il y a une dizaine d'années j'ai tâché de préciser la méthode catholique irénique [1]. Si on voulait bien s'y reporter on constaterait que des qualités de celle-ci se retrouvent dans la « méthode dialectique » mais qu'il y a une différence profonde entre elles : la première a pour pivot la distinction nette entre dogme, théologie, philosophie religieuse ; la seconde ne la possède pas [2] ; cette déficience ne l'empêche pas d'avoir une haute tenue intellectuelle, laquelle ne remplace toutefois pas la tenue théologique. Dans son article déjà cité, le chanoine Ramsey déplorait la misère théologique de la chrétienté divisée et voyait dans la « méthode dialectique » un repentir théologique œcuménique. Pour ma part, je la crois « malade » elle encore et me demande comment Barth que nous apprendrons bientôt à connaître à Amsterdam comme déceleur de tout ce qui flaire le « désordre de l'homme » dans l'Église, ne l'a pas décelé ? C'est peut-être parce que nous touchons ici quelque chose de spécifiquement catholique ; je m'en expliquerai dans les conclusions générales.

Le même chanoine Ramsey est d'avis que le « désaccord fondamental » qui serait une espèce de panacée œcuménique, a été découvert à Amsterdam malgré l'absence de catholiques-romains [3]. Qu'il me soit permis de penser précisé-

1. *De la Méthode irénique*, extrait d'*Irénikon* 1938.

2. Ainsi M. VISSER'T HOOFT dans l'Éditorial déjà cité : « Même nos convictions dogmatiques sont façonnées et modifiées par notre expérience totale de vie chrétienne à la lumière de la Parole de Dieu », p. 372.

3. *Art. cit.*, p. 392.

ment le contraire : c'est leur absence qui a permis au premier rapport d'englober l'Église dans une catégorie théologiquement boiteuse. Les conclusions finales le feront mieux comprendre aussi.

II

Retenant bien, en qualité de contexte général, le « désaccord fondamental », examinons maintenant les résultats secondaires de la « méthode dialectique », concernant l'Église, un nouvel aboutissement du dialogue.

* * *

On y trouve d'abord — troisième paragraphe du premier rapport — des *Convictions* (dans l'original anglais : *Beliefs*) *communes et problèmes communs.*

Le titre du paragraphe est prometteur ; mais dès sa cinquième ligne, il déçoit par l'aveu que les auteurs du rapport n'ont pas pris en considération pour leur travail l'acquis ecclésiologique de *Foi et Constitution.* La raison de cette omission n'est pas signalée ; serait-ce l'état un peu anarchique des études œcuméniques sur l'Église, auquel j'ai fait allusion plus haut, ou bien une mésestime pour cet acquis que vicieraient des défauts méthodologiques déjà connus aussi ? Pourtant, la Préface commune aux quatre volumes préparatoires et l'Avant-Propos du premier volume (p. 22) déclarent en avoir tenu compte. L'omission est peu compréhensible surtout devant l'affirmation du président de la première section, le Dr. H. Lilje, que le « rapport peut être considéré comme une description exacte de la situation et reflète nettement nos préoccupations » (V, 79).

Le paragraphe bloque les « convictions » et les « problèmes ». Je me permettrai de les séparer pour plus de facilité.

* * *

Convictions ou plutôt croyances communes, car on emploie pour les exprimer un « nous croyons » majestueux qui pourrait faire croire à un Symbole de foi ! Ou bien serions-nous en présence d'une « doctrine généralement reçue de l'Église », dont le premier volume constatait l'absence (p. 21), ou au moins de son commencement ?

Le Père Florovsky, orthodoxe, et les faits mêmes nous détromperont vite. Au cours de la discussion générale du premier rapport il a fait remarquer en qualité de délégué officiel du patriarcat de Constantinople que « la tâche de l'Assemblée n'est pas de rédiger une nouvelle confession de foi, celle d'« Amsterdam » (V, 77) ; d'une façon privée il a écrit ailleurs « ...les énoncés œcuméniques ne lient et n'obligent personne du moins d'une façon univoque et définitive » [1]. Opinion isolée sans doute, mais qui a un poids que les lecteurs d'*Irénikon* connaissent et que nos conclusions permettront de mieux mesurer.

A supposer même que la valeur généralement reconnue aux « convictions communes » dans les milieux œcuméniques soit plus grande que celle dont le théologien orthodoxe convient, celles qui ont trait à la *nature* de l'Église ne pourraient constituer ne fût-ce qu'une ébauche d'ecclésiologie œcuménique tant elles sont des « lieux communs », même au point de vue protestant, au moins si l'on accepte pour réel le *consensus* récent que le R. P. Braun y a découvert dans son livre *Nouveaux aspects du problème de l'Église* [2]. Je ne les cite donc pas *in extenso*, mais j'en fais un résumé, tout en me servant aussi d'un *consensus*, officieux celui-ci, et s'exprimant par des « nous », que l'on peut extraire du chapitre *L'Église dans le monde actuel* (I, 13-18) :

L'Église du dessein de Dieu contenu dans la Bible, est

1. *Art. cit.*, p. 23.
2. Fribourg, 1942.

une communauté humaine d'un caractère à la fois transcendant et concret où la liberté, la justice et l'autorité coexistent harmonieusement ; elle est composée de pécheurs pardonnés que Jésus-Christ, dans son amour rédempteur, choisit et s'unit pour en faire son Corps au milieu du monde, subsistant à travers l'histoire sans solution de continuité grâce à l'action du Saint-Esprit. Ce dernier point me semble le plus important ; nous y reviendrons.

Le volume préparatoire que le Rapport recommande comme « document très utile » à « l'attention de nos Églises pour l'examen de ces problèmes » (V, 67) contient cinq études sur la nature de l'Église, faites par d'éminents théologiens : G. AULÉN (luthérien) — *L'Église à la lumière du Nouveau Testament* ; C. T. CRAIG (méthodiste) — *L'Église, sa nature et sa tâche* ; G. FLOROVSKY (orthodoxe). — *L'Église, sa nature et sa tâche ;* J. GREGG (anglican) — *L'Église une, sainte, catholique et apostolique ;* K. BARTH (réformé) — *L'Église congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant.* Une vue synthétique en guise d'épilogue et un index des matières manquent. Les études sont d'intention biblique mais de facture confessionnelle, comme E. Schlink l'a bien remarqué [1]. La notion qui s'en dégage le plus nettement est l'Église-Corps du Christ et création de Dieu, tandis que le « désaccord fondamental » ne s'y trouve pas explicitement, ce que W. M. Horton et R. Prenter n'ont pas manqué de souligner [2]. Mais les articles de Florosvsky et Gregg contiennent des éléments « catholiques ». Le professeur Craig a réussi d'extraire de cette matière, élaborée d'ailleurs par des discussions ultérieures au cours des réunions préparatoires à Amsterdam, une série de propositions qu'il y a présentées dans son discours inaugural. Je les omets parce

1. *Art. cit.*, p. 158.

2. *Continuity and Reform*, p. 374-381 ; *Catholic and Evangelical*, p. 382-388 ; dans *Ecumenical Review*, été 1949, cité déjà à plusieurs reprises.

qu'elles n'ont pas été reprises par les Procès-Verbaux et que leur substance se retrouve dans les « convictions communes ».

Quant à la fonction de l'Église — et en distinguant sa nature et sa fonction je suis la division du rapport — comme elle commande à mon avis tous les autres rapports et volumes d'Amsterdam, je préfère citer intégralement ce que les « convictions communes » en disent.

Nous croyons que la vocation de l'Église est de glorifier Dieu dans sa sainteté, d'annoncer l'Évangile à toute créature. L'Église est pourvue par Dieu des dons divers du Saint-Esprit pour l'édification du corps du Christ. Elle a été sanctifiée pour vivre dans la foi et dans l'amour au service de l'humanité par la puissance du Seigneur crucifié et ressuscité, et selon son exemple. Elle est composée de pécheurs pardonnés, mais participant déjà, par la foi, au royaume éternel de Dieu, attendant sa consommation quand Jésus-Christ reviendra dans la plénitude de sa puissance et de sa gloire (V, 68).

Ailleurs la glorification de Dieu et l'édification du Corps du Christ ne reçoivent pas beaucoup de développement doctrinal, tandis que le service de l'humanité y trouve des précisions. Dans le dessein de Dieu, l'Église est au milieu du monde la *vraie* communauté et son seul espoir parce qu'elle est l'instrument de la rédemption accomplie une fois pour toutes par le Christ (II *R. passim*) [1] et qu'elle « tient le fil qui parcourt l'histoire et lui donne sa signification » (I, 15). A condition toutefois que le chrétien soit ce qu'il doit être parce que « Dieu se plaît à se servir de l'obéissance humaine par l'accomplissement de son dessein en Jésus-Christ » (II *R.* V, 81) vérité que la Bible enseigne également. Dans cette perspective la première fonction de l'Église, celle qui lui « donne sa raison d'être » [2] sera d'annoncer l'Évangile aux hommes qui ne le connaissent pas encore — l'évangélisation. Sur ce point le *consensus*

1. On a choisi ce terme pour éviter de donner un caractère rédempteur à l'Église, cfr V, 92.

2. PIERRE MAURY, *L'Évangile convient-il au temps présent ?* II, 151.

est incontestable. Peut-être le serait-il moins si l'on avait tâché de préciser la nature même de l'évangélisation. Mais tel n'est pas le souci du deuxième rapport et de ses études préparatoires [1]. Cependant dans son article du premier volume, le P. Florovsky tout en reconnaissant le primat de l'évangélisation y inclut les sacrements et l'incorporation au Corps du Christ et lui donne ainsi un son « catholique ».

L'Église a d'autres fonctions encore à exercer non pas dans le monde non-chrétien mais dans le monde déchristianisé par suite du péché de l'homme. Les volumes III et IV en donnent un tableau pour la société nationale et internationale [2]. Dans les deux la souveraineté de la loi divine

1. En plus de l'article de P. MAURY, le volume II contient : I. *La Mission de l'Église* : H. KRAEMER, *Une tâche universelle* (17-24) ; L. NEWBEGIN, *Responsabilité et autorité de l'Église dans la prédication de l'Évangile* (25-49). II. *Un monde non-chrétien* : W. PAUCK, « *Fois séculières* » *rivales du christianisme* (53-76) ; P. TILLICH, *La désintégration de la société dans les pays chrétiens* (77-94). *Les Églises ont-elles failli ?* F. BENNETT. — a) *La fin de l'Église constantinienne ;* S. C. NEILL. — b) *Critiques et manquements* (95-105). III. *Les axiomes de l'homme moderne.* IV. *L'Évangile convient-il au temps présent ?* W. M. HORTON, *Les réponses de l'Évangile aux problèmes de notre temps* (135-149). V. *L'Évangile à l'œuvre dans le monde* (175-250). VI. *Le problème des contacts avec les fidèles d'autres religions ;* S. W. SAVARIMUTHU, *Religions supérieures. Quelques aspects de la situation actuelle de l'Inde* (253-267) ; G. F. VICEDOM, *Religions primitives. En mission parmi les primitifs de Nouvelle-Guinée* (267-283). *Une parole pour Israël* (285-299). VII. *Y a-t-il un problème de l'évangélisation ?* (203-312).

2. Le III[e] volume comprend : REINHOLD NIEBUHR, *Le dessein de Dieu et le désordre de la civilisation* (13-37) ; J. H. OLDHAM, *Technique et civilisation* (39-71) ; J. ELLUL, *La situation en Europe* (73-88) ; M. S. BATES, *La situation en Asie*, I (89-104) ; M. M. THOMAS, *La situation en Asie*, II (105-118) ; REINHOLD NIEBUHR, *La situation aux États-Unis* (119-122) ; Mrs K. BLISS, *L'influence de la société technique sur les relations personnelles* (123-134) ; JOHN C. BENNETT, *Les Églises impliquées dans le désordre social* (135-153) ; E. C. URWIN, *Nouvelles expériences de l'Église dans ses rapports avec la société* (155-181) ; J. H. OLDHAM, *Une société consciente de ses responsabilités* (183-236) ; C. L. PATIJN, *La stratégie de l'Église* (237-269) ; E. BRUNNER, *Et maintenant ?* (271-277).

Le IV[e] volume comporte : KENNETH G. GRUBB, *Avant-propos* (15-24) ; ROSWELL P. BARNES et KENNETH GRUBB, *Les Églises devant leur tâche*

est méconnue et une dépersonnalisation, et donc une dévaluation, de l'homme se produit. Apparaissent alors de faux évangiles sociaux et des états totalitaires, fausses églises, qui recourent à la force (la guerre par exemple) et qui empêchent l'Église d'accomplir sa fonction dans la société et d'y annoncer l'Évangile social vrai, de défier le monde, d'après le P. Florovsky (I, 78). Cet Évangile est, dans le dessein de Dieu (la Bible intervient cependant peu dans ces volumes), précisément l'annonce de la souveraineté de Dieu et de la libre responsabilité de l'homme ainsi que de la société humaine envers Dieu et envers le prochain; il n'est pas un programme politique, social ou économique. On pourrait l'appeler une « société responsable », titre du troisième paragraphe du troisième rapport (V, 99-100).

Les thèmes de l'annonce de l'Évangile du salut et de l'Évangile social, l'évangélisation dans le sens large du mot, sont plutôt périphériques à notre sujet. Les lecteurs qui s'y intéressent spécialement pourront consulter en plus des trois volumes, les travaux subséquents des commissions d'études qui les continuent (dont l'une a pour sujet la *Société responsable*), et l'*Ecumenical Review* laquelle jusqu'ici les a surtout reflétés.

III

Avant d'aborder les « problèmes communs » du premier rapport que j'ai dissociés des « convictions communes », il s'agira de commenter le cinquième paragraphe du même rapport : *Grandeur de l'Église et misères des églises* auquel

internationale (27-70) ; F. M. VAN ASBECK, *L'Église et le désordre international* (73-114) ; JOHN FOSTER DULLES, *Le citoyen chrétien dans un monde qui change* (115-176) ; JOSEPH L. HROMADKA, *Notre responsabilité dans le monde d'après-guerre* (177-220); O. FREDERICK NOLDE, *La liberté religieuse et les droits des hommes* (225-300); EMIL BRUNNER, *Puissance* (303-317) ; KENNETH G. GRUBB, *Le monde des puissances* (319-339).

correspondent dans le premier volume les chapitres II, *Misère et grandeur de l'Église* (110-156), et III « *Les signes de son avènement* » (157-194).

Nous connaissons déjà l'Église, telle que le troisième paragraphe du rapport croit la découvrir dans le dessein de Dieu. Nous savons aussi, bien que très peu, ce que le péché de l'homme a produit dans le monde et le remède que l'Église du dessein de Dieu y apporte.

Reste à voir ce que le péché de l'homme produit dans l'Église elle-même. D'une Église idéale, pour ne pas dire abstraite, nous passons ainsi à l'Église incarnée dans les hommes pécheurs, vivant dans le temps et l'espace. De la théologie nous en arrivons à une « phénoménologie ».

En elle je crois découvrir également un *consensus* que je vais tâcher d'exposer maintenant.

* * *

L'histoire et la géographie montrent que l'*Una Sancta* du dessein de Dieu n'existe visiblement pas. A sa place, existent ou semblent exister des communautés qui, parce que infidèles au Seigneur et lui désobéissant, ne sont ni unes, ni saintes ; elles sont divisées entre elles, divisées en elles-mêmes, absentes du monde et sécularisées. Tout au plus conservent-elles des *vestigia Ecclesiae*. Richard Niebuhr dépeint la situation dans *Le désordre de l'homme dans l'Église de Dieu* (I, 111-126). C'est cette situation d'ensemble que le rapport appelle du nom de « misère ». Notons un changement significatif de formulation, dû peut-être à Barth [1] : tandis que le chapitre préparatoire du premier volume s'intitule *Misère et grandeur de l'Église*, le titre du

1. Je le pense par analogie car il a insisté dans son discours introductoire à tout le thème de l'Assemblée (résumé, V, 38-39) que le « dessein de Dieu » devait venir avant le « désordre de l'homme ». Sur ce point cependant il n'a pas été suivi et le « désordre de l'homme » a gardé sa place.

cinquième paragraphe, qui s'est précisé à travers les discussions, met *Grandeur* d'abord et attribue la *misère* non pas à l'*Église,* mais aux *Églises.* Cette dernière opposition aurait pu être explicitée davantage dans le premier rapport ; elle ne l'a pas été, au regret de plusieurs. Mais au cours des discussions il a été dit « nous consentons à appeler « Églises » nos dénominations dans un sens que le Nouveau Testament ne pourrait jamais admettre »[1], et O. S. Tomkins écrit : « dans l'anomalie que constitue une chrétienté divisée, le mot *église* a pris plusieurs acceptions. Le Nouveau Testament et l'usage primitif n'en autorisent que deux : Corps organiquement un du Christ, sa manifestation locale »[2].

Les « églises » qui n'obéissent plus dans la foi au Seigneur, ne peuvent exercer dans le monde la fonction de l'Église, surtout, comme il était à prévoir, l'évangélisatrice ; le deuxième rapport en donne une description impressionnante dans son deuxième paragraphe : *La situation actuelle* (V, 82-84).

Qui plus est, la carence inévitable des « églises » occasionne et aggrave le « désordre de l'homme » dans le monde lui-même.

* * *

Le rapport ne parle pas seulement de « misère » mais aussi de « grandeur ».

C'est que le Seigneur, fidèle et aimant, agit dans sa communauté infidèle. A travers la Bible, Il lui montre ce qu'elle doit être et l'appelle à en prendre pleinement conscience dans la pénitence et la réforme. La communauté revient alors à l'obéissance à son Seigneur et témoigne pour lui efficacement dans le monde, en y étant son peuple (*Le peuple de Dieu dans le monde,* II *R.* 3, B ; V, 85-86)

1. G. FLOROVSKY, *art. cit.*, p. 23.
2. *Les communautés territoriales et confessionnelles au sein de l'Église universelle,* I, 199.

Des exemples récents de cette « grandeur » se trouvent dans le cinquième paragraphe que nous sommes en train d'examiner et dans les études correspondantes : A. FJELLBU, *Le témoignage de l'Église sous l'occupation en Norvège* (I, 127-138) ; E. SCHLINK, *Le combat de l'Église* (I, 139-156) ; O. WYON, *Témoignages de renouveau dans la vie de l'Église* (I, 159-194).

Tous ces renouveaux ou réformes sont, en dernière analyse, l'édification du Corps du Christ, et l'évangélisation, au sens large, y tient la première place.

* * *

C'est parmi eux que vient se placer le Mouvement œcuménique auquel sont consacrées le sixième paragraphe du premier rapport : *Le Conseil œcuménique des Églises* et la quatrième partie du volume préparatoire avec les articles : celui de O.S. TOMKINS déjà cité ; P. D. DEVANANDAN, *Le Mouvement œcuménique et les jeunes Églises* (217-228) ; E. SKYDSGAARD, *L'Église catholique romaine et le mouvement œcuménique* (229-250) ; M. VILLAIN, *Note additionnelle d'un catholique romain* (251-262).

Il en est comme le couronnement et l'intensification. Et voici pourquoi. Parmi les désordres de l'homme dans l'Église qui empêche celle-ci d'être et de fonctionner comme Église, le plus grand est sa division en « églises » ; il est à la racine de tous les autres. Le Message de l'Assemblée le reconnaît dans son troisième alinéa, surtout quant à l'évangélisation : « les divisions nous ont empêchés de nous instruire mutuellement en Jésus-Christ. Aussi le monde n'a-t-il trop souvent entendu que des paroles humaines et non pas la Parole de Dieu » (V, 8). L'Église est donc pécheresse surtout parce qu'elle est désunie.

D'autre part chaque renouveau est une recherche de sainteté. Cette recherche sera plus intense si les « églises »

conjuguent leurs renouveaux ; d'ailleurs comme R. Prenter l'a dit dans son discours à Amsterdam (résumé V, 44), restant isolés, ceux-ci risqueraient de tourner en leur contraire et de devenir pour l'Église une source de péché, d'amour-propre et d'orgueil.

C'est en cherchant ensemble la sainteté — l'obéissance au Seigneur dans la foi — que les « églises » trouvent l'unité qui est un don du Christ et vont finalement devenir « le peuple uni de Dieu dans le monde » (V, 45), l'*Una Sancta* du dessein de Dieu.

On n'en est pas encore là mais on s'y dirige. Le Mouvement œcuménique est donc bien un *mouvement* de commune recherche d'unité et de sainteté, dont les étapes seront des manifestations toujours plus grandes de celles-ci. L'*Una Sancta* y est en devenir à partir des *vestigia Ecclesiae* dans les « églises ».

L'Assemblée d'Amsterdam a été ici une grande étape parce qu'y a pris naissance le Conseil œcuménique des Églises qui est un organisme *sui generis* destiné à intensifier à son tour le Mouvement œcuménique. Au sixième paragraphe du premier rapport correspond ici l'article de W. A. VISSER 'T HOOFT, *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises ?* (I, 263-298), sujet si important que lui seul est suivi, dans le premier volume, de quelques commentaires.

Je suppose connue par les lecteurs la Constitution du Conseil œcuménique élaborée à Utrecht et qui a reçu peu d'amendements à Amsterdam ; j'en relèverai plus tard le plus important à mon sens.

Le nom même de Conseil œcuménique des Églises « accuse notre faiblesse et notre humiliation devant Dieu, car il ne doit y avoir, il n'y a en réalité qu'une seule Église du Christ sur la terre », a dit M. Visser 't Hooft, secrétaire général, dans son rapport à la séance inaugurale de l'Assemblée ; c'est le seul qui soit donné en larges extraits dans le cinquième volume (33-38). A plusieurs endroits des

documents officiels on précise le nom d'« Église », qui est employé, nous le savons, contrairement à son sens biblique, pour désigner « les dénominations formées d'Églises autonomes groupées sur un territoire déterminé » (*Règlements*, V, 266). Plus mystérieusement, F. M. van Asbeek écrit : « Dans notre contexte, l'« Église » ne signifie ni la somme de toutes les églises existantes, ni l'*Una Sancta* elle même. Par le mot « Église » nous exprimons notre ferme conviction qu'une nouvelle réalité est en train de prendre forme et substance par l'effort des diverses églises » [1].

Le Conseil œcuménique est donc un organisme imparfait ; il doit en faire pénitence : « nous le formons parce que nous nous repentons de n'avoir pas su être ensemble l'Église » [2] mais il est aussi un organisme de perfectionnement.

En reprenant avec quelques amendements, rédigés par un triumvirat œcuménique aussi éminent que le sont G. Bell, H. Lilje et J. Mackay, une déclaration faite en 1947 par le Comité provisoire du Conseil œcuménique sur la nature de celui-ci, le deuxième comité de l'Assemblée a inséré dans son rapport un paragraphe, intitulé *Autorité du Conseil* et divisé en deux parties : *Nature du Conseil* et *Déclarations publiques* (V, 163-165). Le Conseil y est défini comme une solidarité des églises dans l'amour, pour recevoir l'unité lui venant du Seigneur et pour l'exprimer en leur nom et à leur service dans la vie pratique : « ... à Amsterdam en constituant le Conseil œcuménique des Églises, nous avons contracté envers lui un nouvel engagement et nous nous sommes liés les uns aux autres » (*M.* V, 7).

Cet engagement a permis un don et une manifestation de l'unité dont les documents rendent grâces maintes fois : unité d'amour qui empêchera dorénavant les « églises » de s'oublier et de se séparer. — « Nous sommes décidés à

1. *Art. cit.*, IV, 73.
2. W. A. Visser 't Hooft, V, 37.

demeurer ensemble » (*M.* V, 7) ; unité psychologique que nous connaissons par la « méthode dialectique » ; unité intellectuelle relative dans les Rapports, surtout dans le premier qui nous est aussi connu en partie. Le Dr. H. Lilje qui a été pour beaucoup dans sa rédaction, a trouvé qu'il « constitue une des plus puissantes affirmations d'unité chrétienne qui aient jamais été » (V, 79). Enfin, unité de bouche et de cœur dans le Message qui, lui, contrairement aux Rapports, n'a pas été soumis à la critique des églises mais leur a été adressé comme une commune parole revêtue d'une autorité que nous examinerons plus tard.

Je compte revenir bientôt sur la fonction déclarative du Conseil dont on comprendra alors mieux l'importance.

L'unité donnée et manifestée à Amsterdam n'est pas encore, nous dit-on, celle de l'*Una Sancta.* Les églises doivent donc faire pénitence et continuer à la chercher, pour la manifester davantage. « ... Nous inaugurons notre travail au sein du Conseil œcuménique dans la repentance de ce que nous sommes et dans l'espérance de ce que nous serons » (I *R.* V, 72). Nous savons comment : par leur réformation et leur renouveau communs mais *dans* le Conseil œcuménique, qui en est l'instrument perfectionné : « C'est en Le cherchant que nous nous trouverons » (*M.* V, 7).

Et d'abord, c'est la prière commune. « En priant pour leur unité, nous prions pour le renouveau des Églises » (I *R.* V, 71).

Ensuite, c'est « coopérer dans les domaines qui réclament l'unité d'action ». Il importe en premier lieu de bien concevoir ici l'action des églises qui devra se faire conformément au « dessein de Dieu ».

A Amsterdam, l'obéissance pure à Dieu dans la foi au lieu des industries humaines, les plus ingénieuses peut-être qui sont toutes le « désordre de l'homme » dans l'Église, a été affirmée avec sa force coutumière par Karl Barth dans son discours inaugural (résumé, V, 38-39). Le Message de l'Assemblée en donne un écho plutôt pathétique.

Il n'est pas au pouvoir de l'homme de bannir de la terre le péché et la mort, d'achevor l'unité de la sainte Église universelle, d'écraser les armées de Satan. Mais c'est au pouvoir de Dieu. Et Il nous a donné à Pâques l'assurance que ses desseins seraient accomplis. Mais nous pouvons sur la terre, par nos actes d'obéissance et de foi, dresser des signes annonciateurs de la dernière victoire. Jusqu'au jour de cette victoire, nos vies sont cachées avec le Christ en Dieu ; aucune déception, aucune détresse, aucune puissance de l'enfer ne peuvent nous séparer de Lui. Étant de ceux qui attendent avec confiance et dans la joie de la délivrance, consacrons-nous à toute tâche immédiate et dressons ainsi parmi les hommes les signes que leurs yeux pourront voir (V, 10).

C'est le même Message qui, reprenant les trois derniers sous-thèmes de l'Assemblée, y développe des directives de coopération ; il se sert des rapports et des études préparatoires, qui lui donnent le « dessein de Dieu » et dont nous comprenons mieux maintenant la raison d'être ; ce sont donc, l'évangélisation commune comprenant l'évangélisation proprement dite, et aussi la sociale et l'internationale.

A la coopération dans ces trois domaines sont communs d'après les documents amstelodamois : la pénitence pour ce qui jusqu'à présent n'y a pas été fait ou mal fait ; le rôle des laïcs et des femmes auxquels on avait demandé trop peu encore et qui, si on les y conviait, pourraient beaucoup à l'avenir, à cause de leur connaissance pratique du monde [1] ; partout les Églises devront montrer sur le plan local ce qu'est une vraie communauté chrétienne, le « peuple de Dieu dans le monde », et le Conseil œcuménique le fera comprendre sur le plan mondial ; en termes barthiens : « La congrégation est l'événement par lequel la prédication de la parole de Jésus-Christ, l'invitation à croire en lui, mais aussi l'indication de la portée temporelle, politique et sociale du salut manifesté en lui, exposent et attestent la mission divine de Jésus-Christ au milieu du monde

1. Deux rapports du IV[e] comité (*Questions soulevées par les Églises*) y sont consacrés : V, 187-202 ; 233-256.

« non-chrétien » (I, 97). L'Évangile social et international se rattache explicitement (discours du Dr. Bell sur *Vie et Action*, résumé V, 28, et note à la p. 37 du troisième volume) à la conférence de Stockholm 1925 où l'on « proclama Jésus-Christ Seigneur non seulement du cœur de l'homme mais aussi de la vie sociale, économique et politique » (V, 12), et surtout à la conférence d'Oxford 1937 où l'on a affirmé le droit de l'Église en face des totalitarismes. Il occupa à Amsterdam, *coram publico* pourrait-on dire, la place centrale : c'est à lui que sont consacrées les trois séances publiques du soir, et la séance plénière d'introduction du 24 août à 15 heures qui fut « à bien des égards... le point culminant des trois journées d'ouverture. Tôt ou tard il fallait en arriver à regarder en face, loyalement, le tragique désordre du monde actuel » (V, 44, sect. III et IV). En soi cependant l'Assemblée a reconnu la primauté de l'Évangile du salut tout comme il en est, d'après le *consensus* exposé plus haut, dans le dessein de Dieu pour l'Église, et dans l'ensemble des renouveaux ecclésiologiques que constitue le Mouvement œcuménique ; à propos de celui-ci S. C. Neill écrit que « s'il n'est pas au premier chef une tentative systématique d'évangélisation, il n'est rien qu'un jeu d'esprit » (II, 178).

Amsterdam rattacha la coopération dans l'évangélisation aux activités du Conseil international des missions (discours de son président, Dr. J. Mackay, V, résumé, 29-30), aux mouvements chrétiens d'étudiants (le vénérable Dr. J. R. Mott dans son allocution, V, résumé, 25-26), aux commencements du Conseil œcuménique lui-même, quand on reconnut qu'il « ne serait pas viable si l'évangélisation ne dominait pas toutes ses occupations » (I, 5), On en envisagea la problématique dans le monde moderne et en souligna la valeur d'unité, découlant de son caractère concret et même local ; dans un même lieu, le travail d'évangélisation fait mieux sentir aux églises séparées le scandale de leur

division et établit un meilleur équilibre entre les divers éléments du travail œcuménique [1] ; enfin et surtout le fait d'annoncer ensemble l'Évangile de Jésus-Christ rapprochant les Églises « en une unité qui ne vient pas de nous mais que Dieu nous donne en sa miséricorde » (Rap. de la délégation de la Jeunesse, V, 237).

La primauté de la coopération évangélisatrice reçoit une sanction juridique dans le seul amendement important apporté à la Constitution du Conseil œcuménique : on lui donne pour septième fonction « soutenir les Églises dans leur tâche d'évangélisation », la deuxième « faciliter l'action commune des Églises » n'étant probablement pas suffisamment explicite à cet égard [2]. Pour la remplir, un secrétariat à l'évangélisation a été créé plus tard. L'ensemble de ces mesures est applaudi (V, 89 ; 162) et le Dr. J. Mackay, président de la deuxième section maintient, pour la caractériser, malgré des objections qui faisaient valoir les activités du Conseil international des missions dont lui-même est président aussi, la phrase : « C'est une Église qui pour la première fois, à l'occasion de cette Assemblée traite de l'évangélisation comme la tâche commune de toutes les Églises » (V, 92). Et le Message de l'orchestrer avec conviction : « ... au moment où, venus de tant de lieux nous nous sommes ici rassemblés, il nous faut prier demandant que Dieu ravive dans son Église *entière* la passion d'annoncer au monde *entier* cet Évangile et d'appeler *tout* homme à croire en Jésus-Christ, à vivre de son amour et à espérer sa venue » (V, 9).

1. Le problème des relations entre ses aspects doctrinal et évangélisateur, international et interconfessionnel, est spécialement actuel dans les « Jeunes Églises » ou Églises missionnaires. Cfr les articles cités de O. S. Tomkins et de P. D. Devanandan.

2. Remarquons ou rappelons que c'est l'évangélisation qui établit le contact le plus étroit entre le Conseil œcuménique et le Conseil international des missions. On l'a dit explicitement quand on proposa d'adjoindre aux fonctions de celui-là, la septième. Cfr *Documents concernant le Conseil œcuménique des Églises*, Amsterdam, 1948, p. 20.

Il semblerait que l'unité de coopération, fonctionnelle, pratique, suffise au Conseil œcuménique ; mais ce n'est pas le cas. Les églises ne peuvent s'y accommoder de divisions et y cherchent une unité : « Mais le Christ a fait de nous son peuple et, Lui, n'est pas divisé » (I *R.* V, 71). De quel ordre est cette unité ? La réponse n'est pas facile. Voici quelques éléments : Le premier rapport rend grâces pour les unions organiques qui se sont déjà faites (V, 70)[1] et les « Jeunes Églises » en réclament de nouvelles (II *R* ; V, 89). Le P. Florovsky dans son discours inaugural (V, résumé, 41-42) a dit que le problèms œcuménique était le problème du schisme et de sa réduction ; que chercher une unité fondée sur des considérations pratiques, même l'évangélisatrice, serait un danger ; qu'il fallait chercher « comme un impératif divin » l'unité qui n'est pas simplement « le dénominateur commun de toutes les confessions existantes » ; qu'une étude théologique approfondie devrait se faire à cette fin.

Cette dernière opinion n'est pas propre au P. Florovsky. Les *Problèmes communs* du premier rapport, dont nous connaissons l'existence, restent des obstacles à cette unité. On cherchera leur solution « car Dieu veut l'unité de son Église et nous devons lui obéir » (I *R.* V, 69). Nous y reviendrons quand l'exposé du *consensus* phénoménologique sera achevé. Notons pour l'instant que le Message ne fait mention du thème de la première section que négativement quand il signale l'existence de divisions en matière de foi, d'ordre ecclésiologique et de tradition, et ne trace aucune voie spéciale pour leur résorption.

Dans les caractéristiques de l'unité à manifester, il existe une précision importante mais d'ordre négatif, d'ailleurs déjà ancienne : elle reçoit à Amsterdam une formulation plus vigoureuse dans le document de base :

1. Il est permis de conclure des discussions que la constitution de l'Église de l'Inde méridionale y est comprise (V, 78).

Le Conseil n'a aucun désir d'usurper l'une quelconque des fonctions propres aux Églises membres, ni de contrôler ces dernières ou de légiférer pour elles ; d'ailleurs sa Constitution l'en empêche. Bien plus, tout en cherchant activement à créer une communauté de pensée et d'action entre ses membres le Conseil refuse toute idée de se transformer, en une structure ecclésiastique unifiée, indépendante des Églises réunies en lui, ou en un organisme soumis à une autre autorité administrative centrale (V, 164).

C'est afin de ne pas usurper la fonction évangélisatrice des « églises » que la septième fonction du Conseil a reçu l'énoncé que nous connaissons ; et c'est pour éviter que le Conseil œcuménique ne puisse donner l'impression de se prétendre « Église » que le Dr. F. C. Fry, vice-président de son Comité central, a préféré qu'on mette « Églises » au lieu d'« Église » dans un passage du troisième rapport (V, 111).

Malgré l'horreur commune d'une centralisation juridique future, le Dr. J. Mackay, au cours de la discussion du passage cité, a avoué qu'on avait dû admettre « que sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu une forme de cadre ecclésiastique pouvait naître qui permettrait d'inclure une grande diversité de formes d'Églises » (V, 175).

Mais entre l'unité de coopération et l'unité plus ou moins organique qui semble être une espèce de mystère réservé à l'avenir, on a précisé à Amsterdam, en théorie d'abord, en pratique ensuite, une forme d'unité, fonctionnelle sans doute encore, mais supérieure à la coopération: l'unité de témoignage.

D'après le document de base du Conseil, une de ses responsabilités essentielles est d'adresser à ses membres quand de réels besoins de l'Église l'exigent, des messages sur des sujets touchant la pensée ou l'action ; ils n'auront d'autorité que celle que leur conféreront leur propre vérité et sagesse et ne lieront les Églises que si elles le veulent bien. Leur publication ne peut en aucun cas signifier que « le

Conseil œcuménique, comme tel, a ou pourrait avoir une autorité constitutionnelle quelconque sur les Églises membres ou le droit de parler en leur nom » (*Règlement* IX ; V, 276). Il ne les publiera « qu'à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, le Seigneur, chef vivant de l'Église, dans la soumission à la puissance du Saint-Esprit, dans la repentance et dans la foi » (V, 165) ; primitivement la phrase comportait aussi « au nom de Jésus-Christ » ; elle fut amendée sur ce point (V, 175). Le Dr. Visser 't Hooft dans son rapport considère ces déclarations comme « un témoignage commun rendu à la Seigneurie de Jésus-Christ chaque fois qu'une parole commune nous est donnée » (V, 34).

Il est légitime de conclure que le Message d'Amsterdam a été plus qu'une unité de cœur et de bouche, comme je l'ai appelé plus haut en attendant ces précisions ultérieures ; il fut une unité dans l'annonce de la Parole de Dieu dont le monde a été si longtemps sevré du fait des divisions. Sa lecture à l'Assemblée devint un événement religieux marqué « d'un moment de silence et d'une prière remerciant Dieu d'avoir guidé ses serviteurs et le priant d'accepter et de bénir les humbles mots qui venaient d'être lus et d'en pardonner l'imperfection » (V, 55) ; il fut donc l'exercice commun de la fonction évangélisatrice conformément à ce que M. Visser 't Hooft écrivait : « Le Conseil œcuménique doit donc toujours être prêt à servir de porte-parole à l'Église universelle », chose qu'on semblait vouloir éviter par crainte d'usurper la fonction principale des Églises-membres. Sans doute ce Message n'a-t-il pas d'autorité juridique, mais il a une autorité plus grande que celle des Rapports, par exemple ; plus grande aussi, semble-t-il, que celle des déclarations des conférences pan-anglicanes de Lambeth, auxquelles la compare le Dr. Bell (I, 296) et lesquelles ne prétendent pas, que je sache, annoncer la Parole de Dieu aux Églises-sœurs ; il aurait bien une

autorité mystérieuse que le Dr. N. Micklem en commentant l'écrit fondamental du Dr. Visser 't Hooft que j'ai déjà signalé et auquel je reviendrai sous peu, appelle « non pas une autorité de second rang, mais l'autorité du Saint-Esprit s'imposant à l'esprit et à la conscience des chrétiens » (I, 295). Ne pourrait-on dire l'autorité de l'*Una Sancta in fieri*, son magistère ?

Toutes les activités du Conseil œcuménique ne porteront leur fruit plénier que si l'idée œcuménique qu'il représente et la conscience œcuménique — sentiment de la communauté universelle — qu'il doit propager (quatrième fonction d'après sa Constitution) atteignent les églises, les paroisses et les individus dans toutes les sphères de leur vie. Le Comité provisoire y avait travaillé activement durant la formation du Conseil œcuménique. Constitué, celui-ci reconnaît que son existence serait vaine « si partout, les chrétiens et les paroisses ne s'engagent envers le Seigneur de l'Église, s'ils refusent d'être, ensemble et là où ils vivent, ses témoins et, auprès de tous, ses serviteurs » (*M*. V, 9). Rappelons que le département de presse et de publicité a été créé à Amsterdam surtout dans ce but.

* * *

Nous avons explicité vaille que vaille, d'après les documents d'Amsterdam, et dans le *consensus* phénoménologique, la valeur du Conseil œcuménique dans le Mouvement œcuménique. Il veut en être une étape d'intensification, et en porte tous les caractères, mais majorés ; la coopération y tient une grande place mais elle n'est pas son tout ; il n'est pas non plus simplement la fusion de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action*, comme l'a bien dit le Dr. Y. T. Brilioth dans son discours (V, résumé, 29). Il est quelque chose de plus mystérieux, tout n'y est pas clair. « Nous ne comprenons pas encore pleinement tout ce qu'Il

(Dieu) a déjà fait parmi nous... Nous discernons déjà qnelques-unes de nos responsabilités. Dieu nous en montrera d'autres... » (I *R*. V, 72). Il est une aventure du Saint-Esprit, croient ses membres, une édification du Corps du Christ, un instrument de l'*Una Sancta*, destiné à disparaître quand elle apparaîtra. « Notre Conseil représente par conséquent, a dit M. Visser 't Hooft à l'Assemblée, une solution temporaire, une étape ; il se situe entre l'époque où les Églises vivaient isolées les unes des autres et le moment où sur la terre ou dans les cieux, il se révélera visiblement qu'il n'y a qu'un seul Berger et un seul troupeau » (V, 34).

IV

En nous basant sur les documents officiels d'Amsterdam et les corroborant parfois d'écrits moins autorisés, nous avons abouti à deux *consensus*, l'un doctrinal et l'autre phénoménologique. Des constatations s'imposent à leur propos.

Remarquons tout d'abord que le phénoménologique, tout en étant moins officiel, est beaucoup plus développé que le doctrinal et qu'entre les deux il existe non seulement une grande marge, mais une espèce de hiatus : d'une part, l'*Una Sancta* du dessein de Dieu, plutôt vague d'ailleurs, de l'autre, l'*Ecclesia ex peccatoribus*, indigne du nom d'*Ecclesia*, vivant dans le temps et l'espace, expliquant l'existence d'« églises », laquelle constitue le problème œcuménique primordial (I, 21), et se transformant, grâce au Mouvement œcuménique, en l'*Una Sancta in fieri*.

Une autre constatation, plutôt paradoxale celle-ci : la « méthode dialectique » ne semble pas être intervenue dans le *consensus* phénoménologique, lequel se situe tout entier dans la tendance dite protestante de « l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi », et encore interprêtée, semble-t-il, d'une façon barthienne. Bien plus que dans la Bible ou dans l'histoire de l'Église, c'est, en effet,

dans l'article de Barth du premier volume préparatoire que la phénoménologie ecclésiologique trouve à *peu de chose près* son « dessein » ou mieux son schéma, en trois moments que voici :

La congrégation des fidèles ou l'Église, *existe* dans la mesure où il lui est donné de tirer sa vie propre de l'action de son vivant Seigneur ; elle est alors l'« événement » (*Ereignis*) qui manifeste sa gloire et sa grandeur.

La congrégation n'*existe pas* dans la mesure où l'action du vivant Seigneur est arrêtée par le péché des hommes ; son existence est seulement apparente alors. « Le prodrome visible du péril qui menace l'Église, c'est la perte de son unité » (I, 101).

La congrégation est maintenue et sauvée par les initiatives sans cesse renouvelées de son vivant Seigneur, à condition qu'elle y réponde par la foi, et se réforme.

Le *peu de chose près* n'est peut-être pas si petit cependant : il semble qu'en admettant la disparition complète de l'*Una Sancta*, Barth soit plus pessimiste que le *consensus* phénoménologique lequel reconnaît dans les « églises » des *vestigia Ecclesiae* ; force lui est de le faire d'ailleurs à moins de se mettre en contradiction avec le *consensus* doctrinal pour lequel, nous le savons, l'Église « subsiste à travers l'histoire sans solution de discontinuité grâce à la présence et à la puissance du Saint-Esprit » (I *R*. V, 67).

Troisième constatation ; en dehors du *consensus* phénoménologique, le Mouvement œcuménique perd son caractère profond de l'*Una Sancta in fieri* et le Conseil œcuménique des Églises devient un organe de collaboration ecclésiastique d'une certaine originalité, mais pas plus.

Il y a deux ans, dans un article déjà signalé, je tâchais d'extraire des écrits de M. Visser 't Hooft (en l'occurrence théologien privé ou, tout au plus, officieux) dont l'étude dans le premier volume est le fruit arrivé à maturité, les points principaux d'une théologie du Conseil œcuménique ; en s'y reportant, on retrouverait en substance le *consensus* phénoménologique.

A titre entièrement hypothétique j'en déduisais alors des explicitations pour la Constitution du Conseil. Comme il était à prévoir, elles ne se sont pas faites à Amsterdam. M. Visser 't Hooft, revêtu cette fois de toute son autorité de secrétaire général (les *Règlements* reconnaissent à celui-ci la responsabilité de « présenter (*interpret*) l'œuvre du Conseil aux Églises et au public en général » (V, 275), a mis ses spéculations sous le boisseau dans son rapport à l'Assemblée ; et le professeur E. Schlink croit que le Conseil n'a pas voulu se définir lui-même parce que sa nature est encore problématique et qu'il doit rester ouvert aux initiatives de Dieu [1]. Son autorité par exemple, point névralgique de sa théologie, reste aussi mystérieuse après Amsterdam qu'avant.

Néanmoins le *consensus* phénoménologique par rapport au Conseil, garde à mes yeux toute son importance et je m'y autorise de l'autorité de M. Visser 't Hooft lui-même. Voici comment.

Dans son rapport au Comité central du Conseil œcuménique réuni à Chichester un an après Amsterdam, je trouve deux passages concernant la nature du Conseil œcuménique, dans le paragraphe traitant de l'attitude des Églises orthodoxes envers lui. Ils ont d'autant plus d'importance que leur auteur avait relevé antérieurement, dans le même rapport, plusieurs fausses interprétations de celui-ci.

Contrairement ou complémentairement à son opinion de 1948 à Amsterdam, le Secrétaire général reconnaît que le refus du concile pan-orthodoxe de Moscou de la même année, d'assister à l'Assemblée, n'était pas basé uniquement sur des malentendus mais également sur « une conception des relations de l'Église et du monde qui est en désaccord (*conflicts*) avec les *convictions œcuméniques communes* (je souligne) relatives à la mission de l'Église de proclamer la Seigneurie du Christ dans tous les domaines de la vie ». Et plus loin :

1. *Art. cit.*, p. 168.

En ce qui concerne le point ecclésiologique fondamental, le Conseil peut déclarer clairement et sans équivoque qu'il n'a *pas* préjugé la question de la nature de l'Église. Il est certainement possible pour une Église qui se considère comme la vraie Église d'entrer dans le Conseil. Rien dans les documents officiels ne contient la moindre suggestion que le Conseil se base sur une ecclésiologie d'après laquelle chaque Église devrait se considérer comme une parmi beancoup d'Églises également vraies [1].

Et le même auteur écrivait dans son article (I, 264) : « en effet, s'il existait une ecclésiologie acceptable pour tous, le problème œcuménique serait résolu et le « mouvement œcuménique » superflu ».

Dans le premier passage est reconnue l'existence d'un *consensus* œcumérique sur la fonction de l'Église dans le monde, donc d'un élément important d'ecclésiologie, qui se range parfaitement dans notre *consensus* phénoménologique. Dans le second est niée l'existence de tout *consensus* œcuménique officiel sur la nature de l'Église. Je crois que sans forcer les documents d'Amsterdam, on peut y découvrir un *consensus* œcuménique aussi sur la nature de l'Église, lequel n'est pas relativiste mais phénoménologique et sans lequel, de l'aveu même de M. Visser 't Hooft, le Conseil œcuménique perdrait de son sel. Sans doute n'a-t-il pas été exprimé explicitement à Amsterdam, pas plus d'ailleurs que le premier concernant la fonction, mais n'en existe-t-il pas moins comme celui-ci, d'une façon plus ou moins officieuse. La constatation me semble d'importance. Une question éclairera mon argumentation. Le rapport a dit qu'une Église qui se croit la vraie peut faire partie du Conseil œcuménique. Soit, bien qu'il s'agirait de savoir ce que signifie ici « vrai ». Mais une Église qui se croit l'*Una Sancta* visible sur terre, pourrait-elle en faire partie tant à son point de vue qu'à celui du Conseil ? Je ne le croi-

1. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Second Meeting of the Central Committee, Chichester (England), July* 9-15, 1949, p. 66 et 67.

rais pas puisque l'existence visible de l'*Una Sancta* serait la négation du but du Conseil œcuménique.

Il faudra attendre la réunion du Comité Central à Toronto en juillet prochain, pour voir plus clair qu'Amsterdam ne le permet, dans « le sens ecclésiologique » du Conseil œcuménique, qu'elle a mis à son programme. En attendant, je crois que par sa nature même (à moins, je le répète, de se ramener au niveau d'autres organismes de collaboration ecclésiastique) le Conseil œcuménique préjuge d'éléments d'une ecclésiologie phénoménologique, plus nombreux que ceux avoués par le Secrétaire général ; et que toute Église faisant partie du Conseil adhère *ipso facto*, dans une certaine mesure au moins, à ces éléments. C'est sans doute ce que le Concile de Moscou a craint ecclésiologiquement.

D'ailleurs le *consensus* phénoménologique élargit le doctrinal explicite. C'est à le voir que nous nous appliquerons maintenant.

(à suivre). D. C. LIALINE.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

G. BARDY. — *L'Église catholique. Moyen Age et Temps modernes. Perspectives d'avenir.* Année théolog., 1949, N° 4, 326-342.

Y. CONGAR. — *Culpabilité et responsabilité collectives.* Vie intell., mars 1950, 219-284.

F. L. CROSS. — *The Present Relevance of the Patristic Age.* Church Quart. Review, janvier-mars 1950, 113-126.

P. EVDOKIMOFF. — *Message aux Églises.* Dieu Vivant, N° 15, 31-42.

J. LECLERC. — *Érasme et la crise de l'Unité chrétienne au XVI*e *s.* Nouv. Revue théologique, mars 1950, 284-295.

M. LOT-BORODINE. — *La béatitude dans l'Orient chrétien.* Dieu Vivant, N° 15, 85-115.

MAX PRIBILLA. — *Rom und die Ökumenische Bewegung.* Stimmen d. Zeit, avril 1950, 37-41.

Bible et Œcuménisme.

Il y a un ressourcement biblique dans le monde chrétien. Des théologiens orthodoxes, comme Florovsky, se détournent de « spéculations » théologiques trop inspirées des philosophies idéalistes allemandes et reviennent à une dogmatique scripturaire et patristique. Le monde protestant, au sortir des années de « critique rationaliste », revient à la Bible comme message prophétique : Barth, Cullmann, Visscher, de Diétrich, par exemple, en témoignent. Le monde catholique également redécouvre la Bible, non seulement dans sa vérité historique mais aussi selon sa dimension religieuse.

Des théologiens se sont rencontrés en 1949 afin de discuter, au point de vue pastoral et exégétique, les questions posées par le progrès de la théologie biblique. Le prieuré d'Amay, à Chevetogne, voulut à son tour, en septembre 1949, confronter les tendances récentes du mouvement biblique avec les problèmes œcuméniques. Ce sont quelques impressions et suggestions que l'on voudrait donner ici au sujet de ces entretiens [1].

I. Atmosphère.

Première chose frappante : dans les réunions œcuméniques une espèce « d'œcuménisme de fait » se manifeste lors des prières dites en commun avant les réunions. La lecture d'une page de la Bible, qu'il faut appeler une « pro-

1. A ces réunions de caractère strictement privé, furent présents un certain nombre de prêtres et de théologiens catholiques initiés aux questions unionistes, ainsi que quelques personnalités du monde protestant et orthodoxe. Le but en était d'étudier la valeur de la Bible comme moyen de rencontre entre les Églises.

clamation de la parole de Dieu », crée chez tous le sentiment d'une commune dépendance en face d'un mystère divin qui dépasse et dépassera éternellement les formules humaines. Sans doute, les différents représentants des Églises mettent-ils dans les mêmes mots des significations dogmatiques différentes. Mais la lecture en commun d'une page d'Écriture Sainte montre chaque fois que le véritable « lieu » où la « Parole » doit être entendue, c'est une communauté priante. Alors seulement elle prend toutes ses résonances.

On dira peut-être que cette expérience communautaire est banale. Nous ne le pensons pas. Car elle illustre une vérité qui fut souvent affirmée au cours des discussions, à savoir que la parole de Dieu, avant d'être parole *écrite*, est d'abord parole proclamée par Dieu lui-même, transmise dans et par une communauté de croyants, et dont la signification ne prend tout son sens que lorsqu'elle est *entendue*, religieusement, par la communauté des rachetés.

L'Ancien Testament lui-même n'échappe pas à cette loi : il fut d'abord parole de Dieu à un Peuple, mystère « révélé, dévoilé », à transmettre dans la communauté du Peuple de Dieu, par le ministère de quelques interprètes privilégiés. Même chose pour le Nouveau Testament : la méthode de la *Formgeschichte*, qui souligne le rôle essentiel de la communauté croyante dans la fixation et la transmission de la parole vivante, rejoint ici l'expérience vécue des participants des réunions œcuméniques.

Les Orthodoxes ont toujours insisté du reste sur cette vérité que la révélation s'atteint par le truchement du « mystère vécu » de la liturgie. Nos frères protestants également abandonnent de plus en plus l'exégèse « Wellhausénienne » qui donnait un primat abusif au *Verbe écrit (Quod non est in scripto, non est in re)*. La dernière Encyclique sur la Bible invitant les catholiques à profiter des résultats de la *Formgeschichte*, permet de féconds approfondissements dans le même sens.

L'expérience de la Parole proclamée dans la prière commune fournit également un principe infiniment plus souple pour résoudre le problème épineux des relations entre Bible et Tradition. Si, en un sens à préciser, il y a une primauté de la « tradition transmise » sur la « tradition écrite », si, en d'autres termes, la « lettre écrite » de la Bible est déjà, à ce stade, fixation de la tradition vivante d'une communauté, on entrevoit un jeu de rapports très souples entre ces deux pôles de la vérité religieuse chrétienne — tradition ecclésiale et Parole écrite — qui, durant de longs siècles, se sont opposés, comme le noir et le blanc, dans les controverses des théologiens.

Sans doute, comme toujours dans les « conversations unionistes », à côté de rapprochements importants, tel celui que nous venons de signaler, se firent jour, de plus en plus, ce que l'on nommerait volontiers « des irréductibles ». En d'autres mots, chacun prend conscience que des prises de positions *fondamentales* séparent nettement les différentes fractions de la chrétienté. Cependant personne ne poursuit des rapprochements superficiels sur ces points : on s'éloigne de plus en plus du « concordisme » ou de l'éclectisme. Plus se font jour des rapprochements fondamentaux, plus aussi se précisent les points où l'accord est impossible actuellement. Dom Lambert Beauduin résumait la situation en disant que si la dogmatique et les sacrements des catholiques et des orthodoxes sont infiniment plus semblables entre eux qu'avec les positions des frères protestants, la mentalité, le climat, la problématique, ou, si l'on veut, les catégories de pensées de l'Orient et de l'Occident diffèrent profondément. Tandis que, entre le monde catholique et le monde protestant, la problématique est analogue, alors que la dogmatique diffère profondément.

Une des évidences les plus remarquables fut la difficulté de *mener de front* le dialogue catholicisme-protestantisme-orthodoxie : tantôt l'on discute entre catholiques et protes-

tants, et alors les orthodoxes se « sentent mal à l'aise », ayant l'impression d'un problème mal posé, où ils n'ont pas à entrer, dont ils doivent attendre la solution avant de pouvoir utilement participer au débat. Tantôt, au contraire, le dialogue s'établit entre catholiques et orthodoxes ; ce sont alors les frères protestants qui sont en dehors de l'horizon de la discussion. Si l'on nous permet des néologismes, nous dirions qu'il y a souvent « dialogue » dans les réunions œcuméniques, alors qu'il faudrait maintenir constamment une espèce de « trialogue » [1], entre le monde protestant, catholique et orthodoxe.

Le monde orthodoxe joue ici un rôle spécial, qui est, en lui-même, une sorte de « mystère œcuménique » : il semble que l'Orthodoxie soit à la fois mystérieusement accordée au monde protestant et au monde catholique, et étrangère à ces deux mondes par la problématique très spéciale qu'est la sienne. Une explication de la « liturgie slave » donnée, à titre privé, par un des membres, s'imposait par exemple à chaque fraction du monde chrétien occidental comme ayant une valeur prophétique de témoignage du mystère eucharistique. Ajoutons du reste que les vérités essentielles de cette « explication » se retrouvaient dans le texte même de la liturgie romaine de la messe. Et cependant, chacun des catholiques présents se demandait pourquoi les fidèles de nos paroisses auraient *en fait* besoin que ces vérités religieuses, *qui sont dans leur catéchisme*, leur soient comme reproposées par un orthodoxe, ce par quoi ils retrouveraient au dedans d'eux-mêmes un contact vital avec leur propre trésor liturgique latin. L'Orthodoxie apparaît ici comme une sorte de témoin

1. Nous dirions même qu'il faut un « quatrialogue », étant donné les nuances importantes qui séparent l'orthodoxie grecque, trop négligée dans les rencontres œcuméniques, et l'orthodoxie slave. Disons aussi que l'anglicanisme constitue, au sein du monde protestant, une nuance très importante.

« extérieur » dont la présence provoque chez les latins une prise de conscience vivante du « réalisme des choses divines » dans la sainte Liturgie [1].

Telle fut l'atmosphère de ces journées unionistes. Elle est, en elle-même, riche de vérités chrétiennes. Une fois de plus la prière, spécialement la prière scripturaire, se révéla le facteur le plus indispensable des efforts unionistes. On ne s'étonnera pas, dès lors, du rôle important joué par la double célébration de l'office latin et byzantin au prieuré d'Amay : il y a là une sorte de témoignage prophétique de l'unité profonde du catholicisme, à travers la diversité des rites. Témoignage eschatologique comme D. N. Oehmen n'hésita pas à le nommer [2].

II. Convergences doctrinales.

Un bon nombre de tendances communes se sont manifestées au cours de ces entretiens. Il est nécessaire de les détailler.

D'abord, l'Orthodoxie mise ici à part, nous sortons d'un même abîme. Le renouveau biblique s'est orienté dans le même sens chez les théologiens protestants et catholiques. La Bible, durant les cinquantes dernières années du XIX[e] siècle, c'était avant tout le maquis des difficultés créées par le rationalisme et le scientisme. La science de la Bible

1. Faut-il rappeler que cette redécouverte par des catholiques de leurs propres richesses, au contact de la théologie orthodoxe, s'accomplit ainsi en fait et *non en droit ?* Un livre comme le *Mystère pascal*, de Louis Bouyer, qui se contente de commenter les textes liturgiques de la semaine sainte *latine* montre les richesses « pascales » qui y sont présentes partout. Ce livre rencontra énormément de sympathie dans les milieux orthodoxes de Paris. Personne ne niera cependant que l'intérêt pour la théologie orientale n'ait *facilité*, et, chez beaucoup, provoqué la redécouverte *vécue* du *Credo* latin. Oserait-on dire, reprenant Shakespeare, qu'il « y a bien plus de choses dans ce *Credo*, dans cette liturgie, dans ce catéchisme que les chrétiens n'en *vivent* dans leur « vie » chrétienne » ?

2. *Irénikon*, t. XVIII, 1945, p. 26 ss.

se confondait avec la « question biblique ». Tandis que, du côté protestant, on dérivait dangereusement vers une volatilisation complète du contenu dogmatique de la révélation, — voyez le Père céleste philanthrope, de Harnack, — du côté catholique tout l'effort des exégètes visait à réfuter les tentatives de « réduction » de la Bible à un ensemble de « mythes » pragmatistes : science et foi, Bible et histoire, miracles, telles étaient les redoutables apories qui barraient l'entrée du Livre.

Les travaux exégétiques de l'école de Jérusalem ont sauvé l'exégèse catholique du rationalisme et de l'intégrisme. Les travaux du P. Lagrange et de son école ont une incalculable valeur. Ils ont sauvé la Bible comme livre inspiré. Grâce à eux, les chrétiens d'aujourd'hui peuvent « moissonner ce qu'ils n'ont pas semé eux-mêmes », parce que les semeurs ont accepté de « tenir » quand tout le monde les abandonnait.

De leur côté, les exégètes protestants ont restauré le sens des grandes révélations bibliques : primauté de la Parole vivante de Dieu, foi positive en la divinité de Jésus-Christ, rôle de la communauté chrétienne dans l'audition et l'interprétation de la Parole proclamée. Comme nous avons déjà détaillé ceci plus haut, il est inutile d'y revenir.

Le souci de guerroyer contre le rationalisme occupait donc tellement les chrétiens qu'ils n'avaient plus assez de loisirs pour pénétrer le contenu *théologique* de la révélation elle-même. Les livres de Daniel-Rops enregistrent ici la fin d'une époque : ces ouvrages répandent dans le grand public les résultats des travaux critiques de l'exégèse *littéraliste*. Pour la plupart des chrétiens, qui abordent encore la Bible avec un esprit encombré d'une série de difficultés plus ou moins rationalistes, ces volumes sont extrêmement précieux. Ils déblaient le terrain. Mais ils restent encore trop à la périphérie du contenu spirituel de la Bible.

Au contraire, les meilleurs chercheurs catholiques et protestants, sans dédaigner aucunement l'exégèse « historico-critique », qui reste un des moyens indispensables de pénétration du contenu positif de la Bible, réalisent de plus en plus qu'une exégèse *intégrale* doit comporter, comme un couronnement normal, l'élaboration d'une *théologie* biblique.

Sans doute, ici commencent les discussions, car on aura reconnu le problème très actuel des différents sens de l'Écriture. Nous croyons cependant qu'une des découvertes des entretiens dont nous parlons est que ces difficultés portent plus sur le vocabulaire que sur les choses mêmes.

Les uns, s'en tenant au principe que « l'inspiration garantit l'autorité divine des affirmations que l'auteur humain a eu en vue en rédigeant le texte biblique », déclarent qu'il faut ranger les « sens spirituels, typologiques, etc. » dans le secteur « théologie », réservant le terme « exégèse » à la seule explication littérale et historique des textes inspirés [1]. Ils veulent maintenir, en fait, la possibilité d'une exégèse exacte qui n'implique pas directement que l'exégète tienne compte de sa foi personnelle dans ses travaux. Sans prétendre évidemment faire œuvre de savant purement profane, ils ne tiennent compte, dans leurs travaux, que des « approches de la foi », ses préambules apologétiques si l'on veut. Ils reconnaissent la légitimité des interprétations visant au « sens plénier » de la Bible, mais ils tiennent à ce qu'en bonne méthode on situe cette tâche dans la théologie, car celle-ci suppose qu'on se meut à l'intérieur de la foi dogmatique. Ils insistent également pour que l'on n'abuse pas de cette exégèse « spirituelle ».

1. On voudra bien se souvenir de l'importance de ce principe d'explication de l'inspiration. Il n'est qu'une *explication* d'un texte du concile du Vatican, déclarant que la Bible est inspirée et que *donc* elle a Dieu pour auteur. Le P. Lagrange a beaucoup aidé à faire admettre cette explication comme orthodoxe. Mais il s'agit là d'une théorie, utile pour sauvegarder le principe de l'Inspiration devant la critique scientiste. On peut se demander si c'est la seule et principale voie d'accès dans le massif de l'Écriture.

Les autres insistent sur le fait que « l'exégèse intégrale » comporte nécessairement la *théologie* biblique ; il est bien entendu indispensable de la fonder sur une base « littérale », mais ils soulignent que l'exégèse *littérale*, c'est-à-dire la recherche du *sens voulu par Dieu*, comporte la théologie biblique ; ils appelleront alors l'exégèse « littérale » des partisans de la méthode exclusivement historico-critique, exégèse *philologique*.

Ces questions de vocabulaire ont leur importance, car elles permettent de ne pas confondre les genres. Mais, au delà des mots, il y a une convergence remarquable sur ces questions.

De plus en plus, en effet, on se rend compte de l'utilisation que le Nouveau Testament fait de l'Ancien, au point que l'Évangile est presque incompréhensible si on ne le met pas dans le prolongement transcendant de l'ancienne Loi. De même, la liturgie reprend constamment les grands événements de l'ancienne alliance, Exode, Pâques, Passage de la Mer Rouge, comme symboles des sacrements chrétiens. Enfin, l'exégèse patristique, malgré ses outrances allégorisantes, retrouve l'audience des théologiens : ceux-ci se rendent compte que, durant des siècles, la « théologie » ne fut rien d'autre qu'un commentaire du sens « plénier » de l'Écriture.

On constate également que le renouveau de sens chrétien dans les Églises est lié, partout, à une redécouverte de la Bible selon sa dimension totale, c'est-à-dire selon la continuité mystérieuse qui oppose les deux Testaments et prolonge l'Ancien dans le Nouveau. Cette perspective chrétienne semble la seule qui, au delà de tous les compromis « humanistes », sociaux ou politiques, réponde parfaitement à la situation « catacombale » des chrétiens modernes.

Ces découvertes s'explicitent dans trois directions. La première est le sentiment de plus en plus clair de *l'unité* de l'Écriture Sainte : la Bible est un seul livre, inspiré par Dieu,

contenant l'unique histoire du « dessein de Dieu » se réalisant progressivement au cours des siècles. Sans doute, il faut respecter l'originalité propre de chacun des « Livres » de la Bible ; tenir compte de la progression nécessaire de la pédagogie divine ; de l'évidente transcendance de la révélation du Nouveau Testament. Mais, si l'on veut atteindre le dessein que Dieu a voulu révéler à l'homme à travers la Bible, si l'on veut prendre au sérieux le fait que Jésus est celui qui fut attendu par les Juifs de l'ancienne Loi, comment pourrait-on négliger, dans l'interprétation des textes de l'Ancien Testament, les passages d'autres Livres de l'Écriture qui en donnent la signification profonde ? Les textes de Jérémie par exemple, sur l'Esprit, sur la loi nouvelle inscrite dans le cœur contrit de l'Israël purifié par l'exil de Babylone, ne prennent-ils pas leur richesse complète quand on les confronte avec ceux du Nouveau Testament sur la religion « en Esprit et Vérité » ? Que ce soit là théologie ou exégèse, sens littéral plénier, ou sens « spirituel », qu'importe ? Le Nouveau Testament lui-même, par les citations qu'il fait de l'Ancien, nous donne ici des indications *positives*. Si la Bible est un ensemble cohérent, reflétant une tradition vivante, révélée et transmise à une communauté d'appelés, comment interpréter convenablement un texte scripturaire sans étudier les « passages parallèles » des autres « livres » ? Ne peut-on même pas nommer cela, en un sens, exégèse « littérale » ? Si les Actes des Apôtres se servent, pour nommer l'Église des premiers chrétiens, du terme « Peuple de Dieu », n'est-il pas nécessaire, *en vertu des lois de la saine lecture des textes*, de se reporter aux textes de l'Ancien Testament sur l'Israël du désert ?

Et ceci nous amène à une seconde ligne de pensée : de plus en plus se dégage du fatras des exégèses « allégorisantes », un sens plénier de l'Écriture qui évite les faux dilemmes de la controverse entre « littéralistes » et « symbo-

listes ». La base de la bonne lecture de la Bible est l'opposition et la continuité des « deux Testaments ». L'ancienne Loi ne contient pas seulement des « ombres », des préfigurations de la Nouvelle, elle contient aussi les mystérieuses *prémisses* de la révélation du Christ. Dans les événements eux-mêmes, tels qu'ils sont rapportés par les écrivains sacrés, se cache une *réalité* typologique qui était déjà source de grâce pour les justes de l'ancienne Alliance, et qui demeure pour les chrétiens un « sacrement » mystérieux et indispensable des grâces de Dieu. Lorsque, par exemple l'Église reprend, durant l'Avent, l'évocation des figures de l'ancienne Alliance qui préparaient la venue du Messie, Isaïe, Jean-Baptiste, et la Vierge, fleur parfaite de l'ancienne économie et sanctuaire où se réaliserait le Nouveau Paradis habité du Nouvel Adam, elle vise plus qu'une mémoire abstraite du passé. Elle veut remettre le chrétien dans les dispositions expectantes de l'Ancien Testament, elle fait passer les fidèles par les principales étapes de la *pédagogie* divine. *Elle rend à nouveau présents* les temps de l'attente messianique. Et elle a raison de le faire, s'il est vrai qu'il y a un « judaïsme » de l'âme, c'est-à-dire une disposition de l'âme qui réincarne toujours, au long des siècles, en l'âme de chaque homme, les cheminements, les erreurs, les aspirations de l'Israël charnel en quête du Messie.

Il y a donc toujours, simultanément présents, dans l'âme de l'Église, Nouvelle Ève, et les dispositions d'accueil que toute l'ancienne Loi préfigurait dans le peuple juif charnel, et l'accomplissement, le don, la communication parfaite de Dieu dans le Christ.

On le voit, ce ne sont pas d'abord les mots de la Bible qui sont chargés d'un sens « typologique », mais *les événements eux-mêmes*. Nous sommes ici sur un terrain solide, car les dangers d'interprétations fantaisistes sont écartés du fait que les textes et symboles de l'Ancien Testament sont utilisés dans le Nouveau, et réutilisés ensuite dans

la Liturgie. C'est l'histoire même du Christ qui continue et transfigure l'ancienne Économie [1].

En un sens, le dilemme des « littéralistes » et des « allégoristes » est faux ; car la fidélité au texte même de l'Écriture impose de tenir compte du sens divin *réel* inscrit dans les événements *historiques* eux-mêmes [2]. Que l'on appelle ce travail « théologie biblique » ou « exégèse », la chose est secondaire, à condition que l'on admette la place capitale de cette vue en profondeur de la Bible. La typologie, que, pour notre part, nous situons dans l'exégèse elle-même, ne peut en aucun cas être une tolérance, une concession faite aux chrétiens, afin d'alimenter leur « méditation »,

1. Les « littéralistes » eux-mêmes reconnaissent que certains psaumes d'intronisation du Roi par exemple, visaient, dans l'intention de leur auteur, au delà du Roi temporel immédiatement décrit, le mystérieux Roi de la maison de David, annoncé dans les textes messianiques. De plus, à côté du « typisme réel », il y a place pour un « typisme verbal » : certains passages, certaines tournures de phrases auraient été inspirées à l'écrivain sacré, de préférence à d'autres, apparemment équivalentes ; l'auteur humain n'aurait pas entrevu la portée de ces passages, mais la suite du déroulement de l'histoire du dessein de Dieu l'aurait peu à peu révélé. Nous résumons ainsi, sans la déformer, du moins nous l'espérons, une des idées les plus fécondes proposées par Monsieur Cerfaux au *Colloquium Biblicum Lovaniense* de 1949. Nous ajouterions aussi que la pluralité de sens possibles d'un même passage est un élément capital de la psychologie des « scribes sacrés » de l'ancien Orient. Le « gardien de la Parole écrite » sait, en Orient, qu'un texte se lit sur « plusieurs portées » comme une partition d'orchestre. Le souci de restituer le « Sitz im Leben » des anciens textes orientaux ne comporte-t-il pas que l'on prête attention à cette mentalité très particulière des écrivains anciens ? *L'Énéide* de Virgile par exemple, la *Divine Comédie* de Dante ne montrent-ils pas qu'on est ici en présence d'une longue tradition ? Les textes johanniques seraient, à ce point de vue, extrêmement riches.

2. La *Vie Intellectuelle*, Mars 1948, donne trois contributions au problème des « sens spirituels » de la Bible : celle de Claudel, « symboliste », celle de Steinmann, littéraliste, et celle de Marrou, plus conciliante. *La Vie Spirituelle*, Juin 1949, donne, dans un article de L. Bouyer sur les Psaumes, des précisions libératrices sur le problème. Le numéro 14 de *Dieu Vivant*, donne aussi des articles importants sur le sujet. Citons aussi les études de J. Coppens dans la *Nouvelle Revue Théologique*, à partir de novembre 1948.

leur prière, tandis que l'interprétation « littérale » serait seule digne du nom de science. Comment admettre que la méditation des chrétiens, c'est-à-dire leur *vie spirituelle,* se fonde sur des vues théologiques incontrôlables et peut-être fantaisistes ? Comment maintenir un pareil point de vue, quand cette utilisation typologique de l'Ancien Testament à travers le Nouveau est *la méthode essentielle de l'Église dans sa Liturgie* ?

Sans doute ceci suppose que l'on fasse de la *Lectio divina* une *activité de croyant,* dans la lumière de l'Esprit ecclésial. C'est précisément la troisième ligne de convergence qui s'est manifestée lors des entretiens dont nous nous faisons le rapporteur [1]. Aussi bien du côté protestant que catholique, et ici l'Orthodoxie a maintenu droite une tradition qu'aucune « Renaissance » n'avait interrompue chez elle, se fit jour une égale conscience que la théologie biblique n'est possible que dans la croyance dogmatique, quelle que soit la différence de sens donnée au mot « dogmatique ». C'est précisément là qu'apparaît cet « abîme » dont l'exégèse occidentale est occupée à sortir : mettons-nous à l'intérieur de la foi, donc à l'intérieur du monde scripturaire, et essayons de retrouver les grandes lignes du « dessein de Dieu ». Les incroyants modernes n'ont cure de nos « adaptations et engagements » : ils attendent de nous une proposition intégrale du mystère chrétien.

Retour à une exégèse intégrale, intérieure à la foi, centrée sur la continuité du dessein de Dieu, manifestée dans la typologie réelle de l'histoire biblique, telle est une première convergence doctrinale qui se fit jour lors des entretiens.

1. Et uniquement le rapporteur. Nous ne nommons ici aucun des participants des entretiens, d'abord parce que la liste en serait trop longue, ensuite parce que leurs opinions ne figurent ici qu'à titre de témoins des « convergences » surnaturelles de l'œcuménisme. On voudra bien en tenir compte dans l'interprétation de cet article.

Par le fait même se découvrit une autre ligne de faîte du mouvement biblique, le mystère de l'*Inspiration.*

Et d'abord une vérité très antique est réapparue : la Parole de Dieu est « inspirée », au sens fort du terme, surtout lorsqu'elle « retentit » dans le monde. Proclamée dans une « communauté de croyants », écoutée par elle, elle apparaît alors dans toute ses dimensions de Verbe de Dieu. Le rôle de l'Esprit-Saint, présent dans la communauté ecclésiale, est ici capital. S'il faut se garder soigneusement des dangers du « libre examen » en matière de lecture de l'Écriture, — et ici les frères protestants sont maintenant en accord avec nous, ainsi que les orthodoxes, — il ne faut pas négliger cependant « l'inspiration intérieure », c'est-à-dire la lumière de grâce qui éclaire l'âme des croyants en même temps que la Parole retentit extérieurement à leurs oreilles.

Nous avons parlé de communauté ecclésiale, parce qu'une des acquisitions solides du mouvement biblique récent, au sein du protestantisme, est précisément d'avoir rapproché Bible et Église. Même lorsqu'il s'agit d'une lecture « privée » de la sainte Écriture, le croyant ne peut espérer trouver le sens divin du texte que dans la mesure où il reste en communion de pensée avec la foi de la communauté religieuse à laquelle il appartient. Et cela, parce qu'un des aspects centraux de l'Écriture a été retrouvé ces derniers temps, dans les milieux protestants, l'aspect de Parole, une parole non pas prononcée dans le passé, mais *retentissant toujours actuellement dans « le Peuple de Dieu »*. En d'autres termes, les aspects « Parole et Révélation » doivent être envisagés conjointement à l'étude de l'Inspiration. Il y a ici élargissement de la problématique, au profit de la tradition scripturaire intégrale dont le *problème* de l'inspiration n'est qu'un aspect, souligné surtout contre le rationalisme par le concile du Vatican.

Nous sommes ramenés ainsi à notre début. Nous retrou-

vons, par un détour inattendu, ce que nous disions en commençant au sujet des relations entre Tradition vivante, communiquée à un peuple sacré et la fixation écrite de cette même tradition, au sein d'une communauté. De plus, nous rencontrons ici un second problème impliqué par l'Inspiration, à savoir le rôle exact de la fixation écrite de la tradition vivante.

Si le stade oral a précédé le stade écrit, si la Parole trouve sa pleine force divine surtout quand elle est proclamée au sein d'une assemblée liturgique, il n'en demeure pas moins que, en saine théologie, l'inspiration demeure liée au texte *écrit*, dont aucune proclamation dans le culte ne peut s'écarter : tous les « commentaires religieux » brodés autour du texte sacré, s'effacent, au cours de la Liturgie, lorsqu'on lit solennellement l'Évangile.

L'importance du texte écrit ne signifie donc pas qu'on donne la préférence à la lettre en tant qu'écrite sur un papier anonyme. Le texte est écrit non pour être disséqué *in vitro*, mais pour être proclamé dans les assemblées chrétiennes. Cependant le texte jouit, en un sens, d'une précellence. Lorsque, en effet, dans le jugement à porter par la tradition ecclésiale sur des événements de l'histoire du salut (qui se continue de la Pâque à la Parousie), se posent des problèmes difficiles, il faut que, *d'une manière ou d'une autre*, l'autorité de l'Église puisse montrer qu'elle se réfère au texte même de la Bible. Ce texte a ici une valeur de norme garantie par Dieu lui-même.

Le petit bout de phrase : « d'une manière ou d'une autre » nous amène à la question fondamentale où vont se révéler ces « irréductibles » dont nous parlions en commençant. Car tout change selon le sens que l'on donne à cette référence, *obligatoire* pour toutes les Églises chrétiennes, au texte même du livre inspiré.

III. Divergences irréductibles.

Les frères protestants et les catholiques découvrent qu'ils diffèrent beaucoup moins, actuellement, au sujet de la grâce, des sacrements, de la divinité de Jésus-Christ que sur la notion fondamentale d'Église. Disons mieux : ils différeraient beaucoup moins sur ces points de foi, ces divergences seraient en voie de disparition, s'ils parvenaient à se rapprocher au sujet de la véritable notion de Tradition ecclésiastique.

L'ecclésiologie est la base des problèmes occidentaux en matière d'unionisme. Or ici, nous l'avons dit, les entretiens ont révélé la présence de deux conceptions fondamentalement différentes, malgré des ressemblances de surface, entre les catholiques et les protestants. Le monde orthodoxe apparaît, ici encore, à la fois proche du monde catholique et aussi, fort éloigné.

Sans doute, on enregistre dans certaines fractions de la théologie réformée, des appétences, des mouvements de sympathie à l'égard du culte liturgique, d'une doctrine réaliste de certains sacrements, et même à l'égard du culte des Saints et de la Vierge Marie. Les entretiens ont manifesté sur ces points des « ressourcements » émouvants. Il devient de moins en moins rare d'entendre des frères protestants dire qu'en un sens ils ont peut-être une dogmatique plus pauvre par rapport à celle de la Bible, que, en d'autres mots, ils ont abandonné trop vite certaines richesses religieuses bibliques. Ainsi l'un d'eux disait pouvoir établir que l'Évangile de saint Jean témoignait du double mystère de l'humilité de la Vierge Marie et de la place centrale qu'elle occupe dans le monde du salut.

Mais les frères protestants craignent que la tradition catholique n'ait pas à ce point « enrichi » l'Écriture Sainte, qu'elle en soit venue à étouffer, masquer, certaines lignes bi-

bliques essentielles. Le très grand développement de la mariologie, les indulgences, tels sont les deux points douloureux qui subsistent au premier plan de leur sensibilité chrétienne.

Il importe de redire ici une vérité qu'on ne répétera jamais assez : pendant longtemps encore il sera indispensable, dans le travail unioniste, de déblayer le terrain, d'expliquer à nos frères séparés le sens exact de certaines formes modernes de la piété. Il faudra avoir le courage de dire clairement ce qui est l'essentiel et ce qui est dévotion libre. Et il faudrait souhaiter aussi que les textes du magistère ordinaire de l'Église soient parfaitement nets à ce point de vue.

Il faut aussi, inlassablement, remettre sur le métier, les manuels de théologie : une étude complète, exhaustive sur le sens véritable des indulgences par exemple devrait être faite. Il faudrait éviter de donner l'impression que, par exemple, l'on gagne « mécaniquement » une indulgence plénière : aucun théologien n'a jamais dit cela, mais une certaine déformation de la piété des catholiques tend à le faire croire à nos frères protestants.

Il faudrait que le culte de la Vierge soit mis en sa véritable lumière : tenant compte de « l'unique médiateur, Jésus-Christ », évitant des terminologies équivoques, — qu'on se rappelle les défections et schismes provoqués dans l'Église ancienne par des mots du vocabulaire théologique mal compris, — il importe de montrer que le culte de la Vierge ramène en ligne droite au mystère de l'Église, au mystère de l'Esprit dans l'Église, que jamais, dans la théologie mariale saine, la Vierge ne fait écran devant le Christ. Il faudrait montrer que c'est précisément par le mystère de son *effacement*, de son *humilité* accueillante, qu'elle est le modèle de l'attitude chrétienne par excellence en face de Dieu, l'accueil humble du pécheur qui sait que Dieu seul le sauve parce que « Fecit mihi magna *qui potens est* ». Il faudrait enfin montrer que la théologie mariale actuelle,

dans ce qu'elle a de plus profond, va dans ce sens; témoin le récent article de Louis Bouyer, ici-même [1].

En tout ceci, ce n'est pas tellement la doctrine théologique en elle-même qui doit être repensée. C'est bien plutôt la piété parfois mal éclairée, le témoignage concret des catholiques « moyens ».

De même, ce n'est pas l'emploi d'un vocabulaire scolastique qui heurte les frères séparés dans la manière dont nous présentons le dogme, car ils peuvent admettre que, en soi, ces systématisations soient utiles, mais leur impression qu'il faut, pour être dans l'Église romaine, admettre intégralement la terminologie des grands scolastiques. Chacun sait qu'il n'en est rien, et que les conciles œcuméniques ont toujours grand soin de distinguer la doctrine solennellement promulguée comme de foi et les explications diverses des différents systèmes théologiques. Seulement, nous ne mesurons pas assez à quel point ces distinctions capitales, qui sont monnaie courante chez nous, apparaissent peu au dehors, dans le visage que nous montrons aux frères séparés. Parfois même nous donnons l'impression contraire. Oserions-nous reprendre la parole d'un des participants catholiques sur notre « magasin » de vérité qui est absolument complet et fidèle à toutes les implications révélées, et notre « étalage » qui est pauvre et mal fait, et qui doit se renouveler ? Cette boutade, qui a le mérite de situer très bien la question, puisqu'elle affirme une position catholique essentielle, à savoir la « catholicité intégrale » de notre dogmatique, notre caractère de véritable Église de Jésus-Christ, indique bien en même temps la place du travail unioniste : il se

1. *Irénikon*, XXII, p. 139. — Cfr aussi les articles de Jean DANIÉLOU dans *Dieu Vivant*, *Le mystère de l'Avent*. Lorsque saint Grignon de Montfort explique que Marie est le « Paradis », le seul Paradis réel, où Dieu se complaise totalement, il retrouve une des lignes essentielles de la mariologie catholique ancienne, et de la piété mariale orthodoxe. Ceci à titre de simple exemple.

fait surtout dans le domaine du témoignage vécu, « existentiel », donné par les catholiques. L'Église n'existant pas « en soi », mais dans le témoignage vivant des baptisés, on comprendra que ce travail soit l'un de ceux qui doive éveiller le plus la « sollicitude » des théologiens.

Il n'empêche, ce travail n'atteint pas la question essentielle, à laquelle il nous faut revenir. Ce que les frères séparés nous demanderont toujours c'est en vertu de quel *critère* la tradition interprète valablement le « dessein de Dieu » dans les diverses conjonctures de l'histoire du salut à travers les siècles.

Les frères séparés admettent parfaitement qu'au cours des siècles il soit nécessaire qu'une « autorité » déclare solennellement quel est ce dessein. Les orthodoxes admettent les sept premiers conciles œcuméniques. De plus en plus, les frères protestants sont portés à admettre la valeur des premiers conciles de l'Église. Non seulement les anglicans, mais aussi certaines fractions de la théologie réformée.

Ce qui fait difficulté *c'est la manière dont cette tradition se réfère à l'Écriture, parole écrite.*

Il semble que les frères protestants admettent les promulgations des premiers conciles œcuméniques parce que, fort clairement, en tous les cas plus clairement, pensent-ils, que pour les conciles ultérieurs, *ces promulgations sont fidèles à la lettre de l'Écriture, fidèles aussi à son esprit, à ses catégories fondamentales de pensée.*

Lorsque cette conformité n'apparaît pas immédiatement, ils se récusent en demandant au nom de quoi la tradition catholique justifie les « développements » qu'elle propose à ses fidèles comme de foi.

Sans doute les catholiques insistent, et on le fit lors des entretiens de Chevetogne, sur le fait central que la tradition est « un instinct scripturaire, consubstantiel à l'Écriture ». Sans doute encore pourrait-on dire que certaines formes

de dévotion moderne, — nous ne disons pas la dévotion en elle-même, mais *le vocabulaire* dans lequel elles se formulent, — sont nées à une époque où les « théologiens » ayant trop perdu « l'instinct scripturaire », les « saints » ont retrouvé, en réaction contre une théologie trop rationalisante, certaines données essentielles de la révélation : par exemple, le culte du Sacré-Cœur retrouve, dans sa réaction contre le déisme rationaliste qui menaçait les catholiques eux-mêmes, le dogme de l'amour de Dieu qui conduit l'histoire du salut. Ce dogme est central dans la Bible. Mais *le vocabulaire* dans lequel se formula la dévotion envers le Sacré-Cœur, *ne manifestait pas ses implications bibliques assez clairement.* Il y aurait eu ici, à une époque de sommeil du sens biblique (chez les théologiens, non dans l'Église elle-même, *qui, elle, par sa liturgie, conserve toujours conscience de ses racines bibliques*), apparition, *dans la forme, le vocabulaire,* nous y insistons, de « substituts bibliques »[1]. Et cette idée fournirait une magnifique base de départ à un rapprochement avec les frères séparés, *car elle justifie pleinement l'évolution spirituelle de l'Église post-tridentine,* tout en montrant ses racines bibliques, bien que celles-ci soient cachées aux yeux de trop de pseudo-théologiens.

Mais ceci suppose malgré tout que l'on admette, au sein de l'Église, un pouvoir d'interprétation de l'Écriture, pouvoir d'interprétation qui soit un charisme *permanent* de la hiérarchie ecclésiale. Un dogme comme l'Assomption de la Vierge montre que, présent dans la foi *vécue* de l'Église catholique et des Églises orthodoxes, il est cependant difficile de trouver un critère *objectif* permettant de montrer sa présence *quasi-littérale* dans l'Écriture sainte.

Au fond de tout cela il y a une conception différente de l'Église. Lorsque nos frères séparés disent que la Parole

1. On se référera ici à l'article de H. U. VON BALTHASAR, *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* n° 12, 1948.

de Dieu n'a toute sa signification que lorsqu'elle est « proclamée » et « entendue » dans une communauté vivante, ecclésiale, ils donnent au mot « Église » un sens « vertical » : cette Église, au fond, en forçant un peu les termes, n'existe qu'en acte, dans l'instant même où Dieu lui parle, dans la communauté. Elle est tout entière engendrée par l'Écriture sainte. Lorsqu'elle n'entend plus cette Parole divine, *elle meurt*. Dès lors, l'Église ne peut juger l'Écriture mais est toujours « jugée par elle ». Et si elle a un charisme spécial dans l'interprétation du « dessein de Dieu », c'est toujours en se référant à la situation de la première communauté chrétienne telle qu'elle était dans les circonstances *historiques* du *début* du christianisme.

La position catholique est ici différente : l'Église est certes engendrée par la Parole Vivante de Dieu, en Jésus-Christ qui la promulgue ; en ce sens elle ne peut juger de la Parole mais elle est jugée par Elle. Seulement, dans l'interprétation du « dessein de Dieu » au cours de l'histoire du salut, elle jouit d'un charisme *permanent*, qui lui permet de découvrir et de promulguer le sens exact de la Révélation. La conception est ici « horizontale ». Il y a ici une insistance mise sur un aspect du mystère de l'Incarnation. Risquerions-nous de dire que quand l'instinct scripturaire de l'Église catholique s'assoupit, l'Église ne meurt pas, mais elle dort ?

Certes, il faut le redire, ce charisme d'interprétation est l'exercice de l'instinct scripturaire dont nous parlions plus haut. Il est consubstantiel à l'Écriture, car il demeure vrai que l'Écriture sera toujours plus riche en valeur de révélation que toutes les formulations dogmatiques de l'Église. *Et ces formulations se réfèrent toujours à elle*, nous l'avons dit plus haut.

Seulement, le critère dernier de l'authenticité de ces interprétations dogmatiques de la tradition catholique, c'est précisément ce charisme donné, à demeure, par le

Christ, à son Église. Ce charisme lui permet, en vertu de la promesse même du Christ, d'interpréter valablement le donné scripturaire, *même si le lien entre tel dogme et la Bible n'apparaît pas avec une évidence quasi-mathématique.* Et dès lors, en dernière analyse, le critère de l'assentiment de foi du chrétien aux dogmes de l'Église n'est pas la conformité *immédiatement visible* avec l'Église biblique du *commencement* de l'âge chrétien, mais le fait que l'on ait posé un acte de confiance, une fois pour toutes, un acte de foi à cette Église comme Épouse du Christ, indissolublement liée à Lui, et dépositaire d'un sens mystérieux qui lui permet de comprendre, d'entendre, la voix de l'Époux.

On sent combien les choses sont ici délicates. Car il y a une borne que l'Église catholique ne peut ni n'a jamais dépassé : il ne peut être question d'un fidéisme *aveugle* en l'Église ; il ne peut être question de dire que le seul magistère ordinaire suffit, que le chrétien « n'a plus besoin de la Bible ». Il faut au contraire qu'au moins des arguments de profonde convenance permettent de relier un dogme, par exemple l'Immaculée Conception, à un ou plusieurs textes de l'Écriture. Et les théologiens catholiques dignes de ce nom l'ont toujours fait. Et ici réapparaît l'importance des problèmes des sens « pléniers » de la Bible, l'importance aussi de voir la Bible comme un ensemble, de voir enfin sa continuité avec la liturgie, premier lieu théologique du magistère ordinaire.

Mais, en dernière analyse, le catholique admettra que l'essentiel de la décision dogmatique soit inspiré à l'Église par son *charisme d'Épouse* qui, animée de l'Esprit de Dieu, « scrute les *arcana Dei* ». La parole écrite demeure primordiale. Mais l'interprétation de cette parole repose, *en dernière instance*, sur un jeu d'arguments, tous valables en soi, mais dont la force de promulgation du dogme révélé, *est située en un point mystérieux où toutes les lignes d'arguments convergent.* Et ce point, c'est le cœur de l'Église-Épouse

du Christ, stablement nantie d'un charisme mystérieux parce que, elle seule, comme Épouse, vit pleinement le vie de son Époux.

Ces deux conceptions, verticale et horizontale, qui furent également décelées au sein du monde protestant à Amsterdam en 1948, constituent deux univers chrétiens que rien, pour le moment, ne pourra rapprocher. On sent qu'ici on est en présence d'un *insolubile* que seul, du côté protestant, un approfondissement des notions *bibliques* d'Église-Épouse du Christ, peut diminuer.

On dira que cette présentation de l'ecclésiologie protestante se ressent du barthisme. Il reste vrai, cependant, que le « ressourcement » de la théologie protestante va dans le double sens d'un rapprochement avec les valeurs dogmatiques, liturgiques, sacramentaires et aussi d'un approfondissement, par retour en arrière fécondant, des intuitions centrales des premiers réformateurs. La théologie de Lund, celle de Barth, celle des néo-calvinistes sont ici convergentes.

Il est donc plus urgent que jamais que, du côté des théologiens catholiques, on fasse tout pour mettre en bonne lumière les implications bibliques des dogmes promulgués par l'Église catholique. La problématique assouplie dont nous parlions plus haut dans notre paragraphe sur les « convergences doctrinales » permet un magnifique travail de rapprochement. Car il faut se garder d'exagérer le côté mystérieusement « protégé » de l'Église enseignante : le véritable visage des conciles œcuméniques révèle, ici encore, une conformité bien plus grande, *même au sens littéral*, avec des textes scripturaires, que certains manuels de théologie ne le laissent croire.

Il faut donc que nous fassions tout pour rendre la maison catholique la plus habitable possible à nos frères séparés. Qu'on nous entende bien : l'Église catholique est l'Église de la plus grande charité. Comme le disait Watkin dans son livre *The Catholic Centre*, seule l'Église romaine possède,

en synthèse mystérieuse, une série de vérités qui sont comme éclatées, délitées, éparpillées par fragments chez nos frères séparés. Mais, entre le trésor réel de l'Église et son témoignage concret, il y a de la marge. Et par témoignage concret nous entendons non pas les actes du Magistère, mais certains écrits de théologiens, certains textes religieux qui courent les rues, certains slogans chrétiens que l'on répète sans assez y réfléchir. La liturgie romaine, surtout celle des fêtes essentielles de l'année liturgique, est toujours magnifiquement et « existentiellement » fidèle à la tradition biblique ; elle est éminemment « habitable », et tous les frères séparés qui y ont goûté en sont revenus émerveillés. Mais, osons le dire, combien de catholiques vivent intégralement les richesses de leur liturgie ? Combien, dans leur langage religieux, s'en inspirent ? Combien de fois la prédication dominicale s'en inspire-t-elle ?

Le mouvement liturgique a donc une valeur unioniste, et ce n'est pas un hasard si le premier animateur du mouvement liturgique belge a été, en même temps, l'ouvrier principal de l'œuvre monastique pour l'union des Églises.

Lorsque les chrétiens auront retrouvé plus aisément le sens du « réalisme des choses divines », et ici nos frères orthodoxes nous auront beaucoup aidés, lorsqu'ils oseront se débarrasser, dans leur comportement, d'un certain nombre de végétations adventices, alors les frères séparés auront plus de facilité à découvrir dans la tradition ecclésiastique catholique « la Voix de l'Épouse du Christ ». Fixer un vocabulaire, déblayer le terrain, ressourcer la vie et la pensée chrétienne, ces trois tâches s'imposent avant d'aborder le problème fondamental, celui de l'Ecclésiologie.

IV. Convergences pastorales.

On nous permettra d'esquisser rapidement quelques implications pastorales des entretiens dont nous rendons compte.

Dans la promulgation de la Parole (ce qu'aujourd'hui beaucoup nomment, d'un mot magnifique, la théologie kérugmatique), soyons scripturaires. Évitons, quand ce n'est pas absolument nécessaire, toute présentation du dogme chrétien qui soit *anti* ceci ou *anti* cela. Sans tomber dans le minimalisme pragmatiste qui a parfois sapé les efforts de *Life and Work,* sans rien retrancher de la prédication catholique intégrale, sans rejeter les dévotions *dites* modernes, présentons toujours le message du salut dans un langage biblique. Outre les avantages immenses de cette prédication au point de vue de son efficacité *surnaturelle,* elle rapprochera *positivement* les chrétiens entre eux. Que les catholiques soient catholiques pour des raisons véritablement chrétiennes, et non pour des raisons de conformisme bourgeois, de facilité mentale, de paresse de l'esprit. Une prédication scripturaire rejoint la catéchèse liturgique. L'on obtient d'un seul effort, et le ressourcement de la vie paroissiale catholique et une collaboration positive avec toutes les forces chrétiennes contre le satanisme athée, cruel et mensonger, du monde moderne.

En second lieu, que les cours de religion, ceux des collèges secondaires, ceux du degré universitaire, chacun à leur manière, soient des leçons où retentit la voix de Dieu, la Parole de Dieu : une étonnante convergence se manifesta ici, lors des entretiens, entre certains efforts de professeurs catholiques et ceux de pasteurs ou de chrétiens réformés.

En troisième lieu, que, dans ces cours, il y ait place pour une *lecture* du texte même de la Bible, car rien ne remplace l'audition même du texte : l'Église catholique le sait bien, qui impose à ses clercs la lecture quotidienne de la Bible, qui fait lire *solennellement* l'Évangile à la grand'messe, qui, lorsqu'elle veut parler à ses enfants dans son culte, reprend inlassablement la voix des psaumes, les paroles des prophètes, l'histoire mystérieuse d'Israël, qui est sa propre préhistoire.

Enfin, que les chrétiens, que les prêtres, que tous ceux

qui sont appelés à parler publiquement des vérités religieuses apprennent non pas à « déclamer » le texte de la Bible, *mais à le « proclamer »*. Que leur « lecture » de l'Écriture sainte soit recueillie, calme, grave, inspirée.

Et celui qui nous dit cela, lors des entretiens de Chevetogne, nous donna lui-même l'exemple de cette « proclamation » de la Bible, car aucun des participants n'oubliera jamais la manière dont il « lisait » les textes bibliques qui ouvraient, dans la prière, les échanges de vues.

Et nous terminerions par là, car cela nous ramène à notre début, à cette transcendance de la Parole de Dieu en face de laquelle tous les chrétiens sont des « enfants engendrés mystérieusement », s'il n'y avait mieux à dire. Et ce « mieux », le voici. Le lieu sacré où retentit, durant ces journées, proclamée, vécue, portée par les ailes de la beauté, la Parole divine, c'était le chœur monastique qui chantait et célébrait la « divine liturgie ».

Charles MŒLLER.

LIVRES REÇUS

STAFFORD CRIPPS, *Towards Christian Democracy.* Londres, Allen et Unwin, 1946 ; in-12, 90 p., 5 /-. — JOHN MARTIN, *From Failure to Fulfilment.* A Minister's Notebook on Psychological Method. Ibid., 1946 ; in-12, 168 p., 7 /-. — EVELYN UNDERHILL, *Meditations and Prayers.* Londres, Longmans, 1949 ; in-16, 66 p., 3 /6. — E. ALLISON PEERS, *Behind that Wall.* An Introduction to some Classics of the Interior Life. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 128 p., 6 /-. — *The Congregational Year Book 1949.* Londres, The Congregational Union of England and Wales, 1948 ; in-8, 534 p. — W. J. SPARROW-SIMPSONS, *The Religion of Sacrifice.* Londres, SPCK, 1947 ; in-8, 68 p., 2 /-. — *An Appeal the United Nations.* New-York, World Armenian Congress, s. d., in-4, 18 p. — ENDEL KAREDA, *Estonia in the Soviet Grip.* Life and conditions under Soviet Occupation 1947-1949. Londres, Boreas, 1949 ; in-8, 100 p. — *Pilgrim Cross.* An Illustrated Account of the Vézelay Peace Pilgrimage 1946. Oxford, Blackfriars, s. d. ; in-4, 36 p. avec illustrations. — *Calendarul Bisericii Catolice Române din Statele Unite.* Anul Sfânt 1950. Cleveland, Asociaţâ Românilor Catolici din America, 1949 ; in-8, 196 p. avec illustrations.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Selon l'Annuaire pontifical 1950 il y a 34 hauts prélats catholiques des pays derrière le rideau de fer, qui, d'une façon ou d'autre, sont empêchés d'exercer leur fonction pastorale. Leur nombre se répartit comme suit : Roumanie 12 ; Russie 7 ; Lithuanie 6 ; Pologne 3 ; Yougoslavie 2 ; Lettonie 2 ; Esthonie 1 ; Hongrie 1.

Les gréco-catholiques du DIOCÈSE D'UŽGOROD (Subcarpathie), qui en 1948 perdirent leur chef spirituel, Mgr Théodore Romža, par un mystérieux « accident de route », sont à présent officiellement incorporés à l'Église orthodoxe russe. L'acte de rattachement eut lieu au monastère de Mukačevo, en présence de l'archevêque orthodoxe Macaire de Lvov et de Tarnopol, le 28 août 1949 [1].

En YOUGOSLAVIE, 96 prêtres catholiques ont été arrêtés et condamnés dans le courant de 1949. Ce chiffre ne comprend pas les disparitions qui restent nombreuses. Une forte PRESSION est exercée sur les prêtres catholiques des diocèses de Kotor, Mostar, Skolpje et Banja-Luka (privés de leurs chefs hiérarchiques), pour qu'ils adhèrent à l'Association progressiste du clergé [2]. Les autorités ont procédé à la réquisition de toutes les archives paroissiales, en interdisant d'en prélever une copie. — La vieille église gréco-catholique de Kujn, sur la côte dalmate, a été détruite.

En ROUMANIE aussi, les tentatives en vue d'éliminer le catholicisme se poursuivent. Dans les prisons de Caldaru-

1. *ŽMP* 1949, N° 10.

2. Sur « l'Union des prêtres du peuple », cfr Chronique 1948, p. 208 s. et 1949, p. 72.

sani (où se trouvent six évêques gréco-catholiques) et de Jassy, plusieurs prêtres sont décédés. Le journal *Universul* continue ses attaques contre le Vatican, avec qui tout contact est rompu. A Bucarest il ne resterait plus qu'un seul prêtre catholique en liberté, l'administrateur du diocèse ayant été arrêté à son tour.

En GRÈCE, en mars dernier, est décédé, à l'âge de 68 ans, Mgr Marcos Sigala, archevêque catholique à Athènes.

Le PÈRE J. BRASSARD, arrivé en janvier à Moscou, en qualité d'aumônier de la colonie américaine, n'a pas encore reçu l'autorisation de célébrer la messe à l'église de Saint-Louis des Français, administrée par un commissaire civil, qui en garde la clef.

En SUISSE, à Cureglia (Lugano), a été inauguré en janvier un CENTRE D'ÉTUDES BYZANTINES, constitué par un groupe de religieuses bénédictines s'intéressant particulièrement à la vie liturgique de la chrétienté d'Orient.

Au CANADA, au Centre catholique de l'Université d'Ottawa, existe depuis peu un MOUVEMENT DE PRIÈRE, DE PÉNITENCE ET D'ÉTUDE « Pro Russia ».

Les *Acta Apostolicae Sedis* ont publié la législation sur les normes des tribunaux ecclésiastiques de rit oriental. Cette publication est la deuxième du genre, la première avait été la législation du mariage en mars 1948.

L'Église russe en URSS. — Lors de son séjour en Tchécoslovaquie, en février, le métropolite Nicolas de Kruticy a donné quelques CHIFFRES. L'Église russe compte actuellement 20.000 paroisses, réparties dans 70 diocèses. Le nombre des évêques s'élève à 75, et il existe quelque 90 monastères. Pour cette année scolaire, le séminaire de Moscou est fréquenté par 141 élèves, 117 pour les deux premières années, 24 pour les deux dernières. A l'Institut supérieur de formation sacerdotale les cours sont suivis par 24 étudiants. Le corps professoral des deux établissements compte aussi des laïcs parmi ses neuf membres.

ŽMP 1949, N° 12, publie une adresse à STALINE, signée par tous les ÉVÊQUES, à l'occasion du 70e anniversaire du Chef de l'État soviétique, en décembre dernier.

« Grâce à la Constitution stalinienne, y lit-on, les gens d'Église de notre pays ne peuvent pas seulement réaliser librement leurs idéals religieux, mais aussi prendre part à la vie de la société et de l'État » (p. 8).

La liberté du culte — car, en réalité, il ne s'agit que de cela — produit, en effet, un renouveau religieux sur toute la ligne. M. F. Oleščuk, un des champions d'une NOUVELLE CAMPAGNE CONTRE LA RELIGION, spécialement aussi contre la nouvelle effervescence de l'Islam, se montre inquiet dans *Science et Vie* de novembre.

Il exhorte au tact dans la propagande antireligieuse. Il n'y a pas de méthode stéréotypée en ce domaine. Un conférencier doit chaque fois se rendre compte de la disposition de son auditoire. Inutile d'attaquer l'Orthodoxie ou le Catholicisme, lorsque l'auditoire se compose par exemple de protestants. L'esprit du croyant est à reformer par la persuasion, non par la crainte. Pas de violence ni de mesures administratives ; elles produisent justement l'effet opposé. La tâche est urgente ; même parmi la jeunesse le renouveau religieux existe. Il est faux de prétendre que l'État soviétique aurait changé d'avis en matière de religion. La religion dans notre société reste une idéologie réactionnaire, contraire à la science.

Questionné sur les RAPPORTS entre l'Église russe et les Baptistes protestants en URSS, le métropolite Nicolas a déclaré :

« Grâce au gouvernement soviétique, nous jouissons d'une pleine liberté religieuse, et à l'encontre de ce qui se passait autrefois, nous cherchons, dans l'émulation spirituelle, à nous surpasser dans un respect et un amour spirituels. L'intolérance religieuse est inconnue entre les chrétiens de l'Union soviétique. Au contraire, nous cherchons de notre mieux à nous aider les uns les autres »[1].

1. *SŒPI*, 17 mars.

The Student World (1950, N° 1) publie un premier et intéressant rapport sur le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES EN RUSSIE (fondé par le baron Paul Nicolaï et affilié au Mouvement mondial dès 1913) depuis la révolution. Ce récit donne une idée du climat sous lequel doivent vivre les chrétiens en URSS et de leurs possibilités d'action. A côté du Komsomol (Jeunesse soviétique) il existerait un « Christomol », un mouvement clandestin non organisé de résistance chrétienne — dans lequel militent des orthodoxes, des vieux-croyants, des catholiques et des protestants, membres parfois du Komsomol —, une chrétienté de catacombe, pour combattre sans compromis l'influence ravageuse du régime matérialiste athée.

Émigration. — A propos des divergences entre les juridictions de l'émigration russe et à l'occasion du rapport du protoprêtre Georges Grabbe (cfr Chronique précédente), le Père A. Schmemann, professeur de l'Académie Saint-Serge à Paris, a publié un ARTICLE, intitulé *Lutte pour l'Église*[1], où il constate que le litige entre les deux juridictions en question dépasse le domaine des problèmes de simple organisation et se mue de plus en plus en une lutte concernant la nature même de l'Église. Il s'agirait de deux ecclésiologies qui s'excluent mutuellement.

AUX E. U., à l'Université de Columbia, trois CONSEILLERS ORTHODOXES ont été nommés ; le professeur Georges Florovsky (pour les Russes), Jean Zanetos (pour les Grecs) et Basile Hategan (pour les autres orthodoxes). Le corps professoral de Columbia comptait des conseillers catholiques, juifs et protestants. C'est la première fois que des conseillers orthodoxes leur sont adjoints.

Huit moines du monastère de la Sainte Trinité (Jordanville, N. Y.) tâchent d'organiser une COMMUNAUTÉ MONASTIQUE près de Paris, et une autre à Pau, dans les Pyrénées.

1. *CV* 1950, N° 2.

Le PATRIARCHE D'ALEXANDRIE CHRISTOPHORE a publié un décret, par lequel les communautés orthodoxes russes d'Afrique sont placées sous sa juridiction. Il s'agit de paroisses restées sans lien juridique avec une Église orthodoxe [1].

En décembre, l'ARCHEVÊQUE MICHEL DE NEW-YORK a pris possession de sa charge comme chef du diocèse grec des deux Amériques.

Alexandrie. — Il est question de POURPARLERS EN VUE D'UNION entre le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, d'une part, et des représentants des Églises copte et éthiopienne (jadis monophysites), d'autre part. Les derniers obstacles seraient seulement de nature canonique et non plus dogmatique [2]. Le patriarche copte au Caire aurait déjà souscrit la profession de foi orthodoxe. Comme l'on sait, l'Église éthiopienne a depuis peu acquis son indépendance vis-à-vis du patriarcat copte [3].

Au cours d'une conférence de presse le patriarche Christophore a recommandé la prière pour l'Union des Églises durant l'Année Sainte :

« Bien que nous ne participions pas officiellement à l'Année Sainte, a déclaré le Patriarche, nous devons, dans nos prières nous associer à l'Église catholique et favoriser avec elle la réconciliation de la chrétienté. Cette tâche, c'est un but essentiel que nous ne pouvons perdre de vue » [4].

Allemagne. — Pendant la semaine de Pâques, des THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, allemands et français, ceux-ci venant de Paris, Toulouse, et Lyon, se sont réunis à Tubingue pour considérer ensemble des questions actuelles de

1. *LC*, 1 janvier.
2. *Slovo Cerkvi*, février.
3. Cfr Chronique 1949, p. 172.
4. *CIP*, 14 janvier.

théologie, qui se sont révélées d'un frappant parallélisme dans les deux pays [1].

Le *Kuratorium* de la Fondation évangélique KIRCHE FÜR DIE WELT destinée à former des chefs évangéliques, a été chargé, lors d'une réunion à Francfort en février, de promouvoir les *Deutsche evangelische Kirchentage* [2].

Belgique. — Le 24 février, date présumée du débarquement de saint Paul à Philippes, les collègues, amis et élèves de M. HENRI GRÉGOIRE, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, ont fêté le distingué byzantiniste belge à l'occasion de ses 40 années d'enseignement. Parmi les nombreuses lettres reçues, figurait celle du patriarche de Constantinople. Le premier volume des *Mélanges Henri Grégoire*, IXe tome de l'*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université de Bruxelles*, fut offert au jubilaire.

Brésil. — D'après une récente décision de la Cour suprême, « L'ÉGLISE CATHOLIQUE BRÉSILIENNE » n'est plus autorisée à imiter l'Église catholique dans ses cérémonies extérieures, ce en quoi la liberté religieuse est déclarée ne pas être lésée. Tel n'est pas l'avis des milieux libéraux et protestants [3].

Bulgarie. — Les dirigeants actuels de l'Église orthodoxe bulgare ne se montrent pas aussi réservés que l'exarque Stéphane avant sa destitution subite. Citons ce passage significatif d'un télégramme, signé par le métropolite, Païssy, adressé à STALINE en décembre dernier.

« Ce fut grâce à votre sens politique aigu que l'Église orthodoxe russe a pu être et devenir, à bon droit, la plus haute autorité dans

1. *U*, 1 mai, p. 15.
2. *Id.*, 1 mars, p. 16.
3. *SŒPI*, N° 5.

la résistance de l'Orthodoxie aux influences religieuses pernicieuses de l'Occident. Par son exemple elle a fortifié les Églises de l'Est, sur lesquelles repose la lourde responsabilité de conserver la foi orthodoxe dans toute sa pureté, et les a aidées à prendre leur place dans les rangs actifs de ceux qui veulent la paix et la démocratie. Notre Église orthodoxe est inspirée du désir de suivre, elle aussi, cet exemple »[1].

États-Unis. — Le chanoine L. HODGSON, *Regius professor* de théologie à l'Université d'Oxford et secrétaire théologique de la commission *Foi et Constitution*, a séjourné dans le pays en qualité de conférencier et de prédicateur pendant le second trimestre[2].

France. — Mort du Pasteur ÉLIE GOUNELLE qui fut avec Wilfrid Monod un des pionniers de l'œcuménisme français, surtout dans le domaine du christianisme pratique, et un des piliers de la *Revue du christianisme social.* R. I. P.[3].

Grèce. — La célébration du 1900e ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Paul en Grèce, remise à 1951, revêtira un caractère international. Dès maintenant des théologiens de différents pays seront invités à collaborer à un « symposium » sur la théologie de saint Paul.

Des centaines d'étudiants ont suivi, le 19 février, la Liturgie célébrée par l'archevêque d'Athènes en sa cathédrale, en s'associant ainsi pour la première fois à la JOURNÉE DE PRIÈRE observée chaque année par les étudiants chrétiens dans le monde entier[4].

En janvier, décès du MÉTROPOLITE JOACHIM DE DERKOU, à qui a succédé le métropolite Jacques d'Imbros. Le diocèse de Derkou a été divisé. Le nouveau siège, à Bakirloy-Yesilkoy, est occupé par le métropolite Polycarpe de Brussa.

1. *CV* (Sofia), 12 déc. 1949.
2. *LC*, 19 mars.
3. *SŒPI*, N° 9.
4. *SŒPI*, 17 mars.

Hongrie. — L'administrateur de la nouvelle Église orthodoxe hongroise [1] est le Père IVAN MICHAILOV KOPOLOVIČ. Le patriarche de Moscou l'a autorisé à introduire le hongrois comme langue liturgique.

Inde. — On annonce la FIN DU CONFLIT, qui, dans l'Église orthodoxe syrienne de Malabar, opposait depuis quarante ans le parti du Catholicos — voulant la pleine autonomie de l'Église — à celui du Patriarche, qui défend les droits du patriarche jacobite d'Antioche (résidant à Homs, en Syrie). A cet effet, trois jeunes gens avaient constitué en 1949 une « Ligue pour la paix », qui avait ses membres dans toutes les paroisses. Lorsque, le 8 janvier dernier, une réunion des évêques faillit ne donner aucun résultat, deux cents membres de la Ligue décidèrent de faire la grève de la faim jusqu'à ce que les évêques signassent le texte d'un accord, élaboré par deux laïcs de chacun des partis. Les évêques s'y étant enfin résolus, la réconciliation a été fêtée dans tout le pays. L'accord se base sur deux principes : le patriarche d'Antioche est reconnu comme chef de l'Église de Malabar ; d'autre part, cette Église sera autonome, sous un catholicos indien, élu par l'Église indienne. Cet accord est considéré comme de la plus haute importance pour le travail missionnaire de cette Église très ancienne.

Israël. — Le département pour les communautés chrétiennes du Ministère des Cultes en Israël a commencé la publication d'un PÉRIODIQUE *Nouvelles chrétiennes d'Israël*, rédigé par des membres des diverses confessions religieuses ; et consacré à la vie de ces communautés. Le nombre de la population chrétienne d'Israël s'élève maintenant à 48.000, dont 20.000 gréco-catholiques, 15.000 orthodoxes, 6.000 catholiques latins, 2.000 arméniens, 2.000 maronites, 1.000 coptes et 1.000 baptistes et luthériens.

1. Cfr Chronique 1950, p. 70.

Le PÈRE ELISHA DERDERIAN remplace pour le moment le patriarche arménien défunt Cyrille Israelian, en attendant la nomination d'un successeur.

Le patriarche Alexis de Moscou a nommé l'ARCHEVÊQUE CONSTANTIN chef de la mission russe à Jérusalem.

Japon. — Depuis la fin de la guerre le christianisme connaîtrait un renouveau dans le pays, tant au point de vue du nombre des conversions que de l'intérêt de la jeunesse pour le message chrétien, mais, d'après E. Brunner, à condition qu'il soit bien présenté, parce que les structures ecclésiastiques, elles, provoqueraient chez celle-ci de la répulsion. Le rôle d'une élite chrétienne y serait donc très bienfaisant [1]. Un signe du renouveau serait la fondation d'une université chrétienne internationale pour laquelle nombre de dons viennent de non-chrétiens. D'autres renseignements mettent une sourdine à cet optimisme [2], et il paraîtrait que le conflit entre catholiques et protestants s'implanterait peu à peu dans le pays [3].

Proche-Orient. — Le MOUVEMENT DE JEUNESSE ORTHODOXE ARABE, lancé en 1942 par trois étudiants, compte aujourd'hui plus de deux milles membres, au Liban, en Syrie et en Palestine. Son centre est à Beyrouth. La prière quotidienne et la lecture de la Bible, l'assistance régulière aux offices dominicaux, la communion au moins quatre fois par an, la lecture d'au moins un livre religieux par an, voilà quelques points de la règle commune. Les membres aspirent à imprégner de l'esprit de l'Évangile toute la vie des individus et de la communauté. Le mouvement organise des retraites, des conférences, des réunions publiques, et dirige, à Beyrouth, 1500 élèves répartis dans une école secondaire

1. *SŒPI*, N° 9.
2. *Ibid.* et *CIP*, 29 avril.
3. *SŒPI*, N° 10.

et plusieurs écoles du dimanche. Il publie un périodique mensuel en arabe, sous le titre *Al Nour* (Lumière). Plusieurs membres se préparent au ministère sacerdotal et sont élèves des académies orthodoxes en France ; d'autres espèrent devenir moines. Le séminaire de Balamend, près de Tripoli, reconnu par le patriarche d'Antioche, compte à présent une trentaine d'élèves. Les études seront parachevées à l'Académie grecque de Halki, près de Constantinople. Les dirigeants ne sont pas payés, ce qui réduit le côté administratif au minimum. Ce mouvement, faut-il le dire, suit avec attention et sympathie tout effort d'union entre les chrétiens.

Suède. — Le Dr. Y. T. Brilioth, évêque de Växjö depuis 1937 a été nommé archevêque d'Upsal en remplacement du Dr. E. Eidem qui, âgé de soixante-dix ans, a pris sa retraite.

Le nouvel archevêque, bien connu du monde œcuménique et des lecteurs d'*Irénikon*, est né en 1891 à Västa. D'abord lauréat en philosophie (1916) il se spécialisa ensuite en théologie. Devenu gendre de Söderblom, et ordonné prêtre, il fut, en 1918, nommé adjoint à une paroisse d'Upsal et *docent* d'histoire ecclésiastique. En 1925 il devient professeur à Abo puis, en 1928, professeur de théologie pratique et domprost à Lund, et enfin évêque de Växjö en 1937. Docteur *honoris causa* de quatre universités (Abo, Upsal, Oxford et Glasgow), membre de la *Vitterbets Akademie* depuis 1947, le Dr. Brilioth s'est acquitté de diverses charges dans l'Église suédoise depuis dix ans, conduisant entre autres les travaux d'une commission pour la formation des prêtres. Son ouvrage le plus important traduit en anglais sous le titre : *Eucharistic Faith and Practice* a eu un grand retentissement (Cfr *Irénikon*, XIX (1946), p. 26 et sv.).

Syrie. — Les catholiques et orthodoxes ont adressé à l'Assemblée constituante à Damas un commun mémorandum protestant contre la clause que l'on propose d'inclure dans la nouvelle constitution et qui ferait de l'Islam la religion d'État de la Syrie.

Tchécoslovaquie. — Deux NOUVEAUX ÉVÊQUES ORTHODOXES ont été installés, l'un pour le diocèse de Moravie (Čestmir Kračmar, à Olomouc), l'autre pour celui de Slovaquie (Alexis Dechterev, à Prešov). Le patriarche de Moscou, dont dépend l'Église orthodoxe tchécoslovaque, aurait exprimé l'intention de faire prochainement de cette Église une Église autocéphale. Avec celui de Prague, elle se compose maintenant de trois évêchés. C'est en février dernier que ces changements se sont produits, lors d'un séjour d'une délégation de l'Église russe en Tchécoslovaquie. Le métropolite Nicolas de Kruticy et l'archevêque Macaire de Lvov furent les principaux membres de cette délégation. Le Dr. Havelka, représentant le Gouvernement, les a salués comme « les dignitaires de la puissante Église slave, qui de toute sa force soutient l'œuvre créatrice gigantesque de l'Union soviétique » [1]. Il y a lieu de s'inquiéter du sort du diocèse gréco-catholique de Prešov, que dirige Mgr Paul Goydič, avec son auxiliaire Mgr Basile Hopko.

Relations interorthodoxes. — Les différentes nouvelles, relatées plus haut, montrent encore une fois comment l'Église orthodoxe russe suit de près l'effort expansionniste de l'État soviétique. Mentionnons aussi le télégramme du nouveau chef de l'Église d'ALBANIE, le métropolite Païssy, au patriarche Alexis de Moscou, dans lequel il promet que « notre Église, avec l'aide de Dieu et du Gouvernement du peuple, par notre volonté et l'assistance personnelle de Votre Sainteté et de la grande Église orthodoxe russe », appliquera les principes pacifiques de l'Évangile [2]. Dans cette même communauté d'idées est née, sans doute, la décision du nouveau chef de l'Église bulgare,

1. *Der Überblick*, 1 mars, p. 10.
2. *ŽMP* 1949, N° 9.

le métropolite Païssy de Vratza, de repousser l'appel du patriarche Christophe d'Alexandrie en faveur du retour des 24.000 enfants grecs, enlevés à leurs familles en 1947 et emmenés dans les pays voisins. Dans sa réponse, le métropolite nie qu'il s'agisse d'un enlèvement par la force. — On connaît l'intérêt du patriarcat de Moscou pour les « congrès de la Paix ». En avril, le patriarche Alexis adressa un appel aux chefs de toutes les Églises orthodoxes, leur demandant de prendre une part plus active à la lutte pour la paix mondiale et leur proposant de se réunir pour chercher en commun les moyens appropriés.

Par contre, le 20 février, à la fête de l'Orthodoxie, le patriarche Athénagore de Constantinople, s'est adressé à tous les membres de l'Église orthodoxe, en rappelant les prérogatives historiques du Siège œcuménique. Il est permis de voir dans ce message un écho officiel de la polémique entre le *Journal du Patriarcat de Moscou* (cfr 1947, N° 11, pp. 34-45, et 1949, N° 12, pp. 29-54) et l'organe du Patriarcat de Constantinople *Orthodoxia* (1948, N° 7, 8, 9, pp. 210-240). Citons-en ce qui suit :

« En vérité, l'histoire de ce révérend trône est si étroitement liée à l'histoire du pur christianisme orthodoxe, des saints conciles œcuméniques et des luttes incessantes et sévères pour préserver la foi que nous ont transmise les témoins originels et les ministres de la Parole de Dieu, qu'à travers elle toute l'histoire de l'Église est complétée et liée par les anneaux d'une chaîne indestructible.

C'est pour cette raison que l'Église, fondée par le saint apôtre André, le Premier-appelé, si humble et peu nombreuse à l'origine, a été glorifiée et élevée à la dignité de siège œcuménique et de centre, respecté par tout le cercle divinement dirigé de l'Église — centre qui réunit et maintient toutes les Églises orthodoxes autocéphales, administrativement indépendantes selon l'économie ecclésiastique canonique, qui existent dans les divers pays et localités et qui, unies à ce centre, forment un seul corps indivisible. Généralement parlant, ce n'est que par cette Église-mère, c'est-à-dire par la communion et le contact avec elle, que les différentes Églises orthodoxes sont unies au corps de la sainte Église orthodoxe, une, catho-

lique et apostolique, dont la tête n'est autre que le chef et le consommateur de la foi, notre Seigneur Jésus-Christ.

« L'Église-mère, dont toute l'existence a été une lutte incessante pour préserver la foi et la vertu ancestrales, pour la stabilité des saintes Églises de Dieu et pour le salut de chaque communauté orthodoxe, est pleinement justifiée de compter sur la piété obéissante de ses enfants et sur l'accomplissement exact et spontané de leurs devoirs envers elle »[1].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — A l'occasion de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ, ou de l'Octave de l'Unité, des manifestations se sont produites. Le message de Noël du Pape et l'ouverture de l'Année Sainte l'avaient précédée de peu et lui ont apporté partout une intensité nouvelle.

France. — La place manque pour relever toutes les cérémonies et conférences, déjà traditionnelles, dans différentes villes : Lyon, capitale de la Semaine, Paris, Lille, Marseille, etc... Il faut plutôt la réserver à collationner les nombreux articles de presse.

Le feu a été ouvert dans le *Figaro* du 11 janvier par le pasteur MARC BŒGNER avec l'article *Année du Grand Retour* (réimprimé par *Réforme* du 21 janvier). Il y trouve que le Message de Noël dans son appel à l'unité chrétienne minimise les différences entre catholiques et protestants en les réduisant à l'ordre sentimental ou tactique, tandis qu'en réalité elles appartiennent au domaine de la foi et constituent des barrières infranchissables entre eux. Un fait nouveau pourrait se produire ici si des théologiens catholiques se rencontraient avec leurs collègues non catholiques en vue d'une confrontation doctrinale « engagée et poursuivie dans le respect, dans l'amour et dans l'intercession réciproques », ce qui ne serait pas contraire à l'amour que le Pape recommande. L'A. mentionne un retour dont le Message n'a pas parlé, celui des catholiques à la méditation et à l'amour des Saintes Écritures, qui est

1. *Orthodoxia* 1950, N° 2, p. 39-41.

un fait immense car « c'est sur la voie de la fidélité à la révélation donnée dans la Bible, trésor commun des catholiques, des orthodoxes et des protestants, que se préparera, pour le jour et de la manière que voudra la grâce de Dieu, le retour de tous les chrétiens à l'unité du Corps du Christ ». Ailleurs encore M. Bœgner, à propos du même Message de Noël, à trouvé qu'il demandait de la part des protestants un « oui » quant à l'amour et à la prière, un « non » en ce qui concerne les « adjonctions » à la Révélation biblique ; il s'y réjouit de nouveau de l'estime croissante des catholiques pour la Bible ainsi que de celle des protestants pour les sacrements [1].

Dans une interview publiée par *Le Monde* du 21 janvier le R. P. CONGAR suppose que M. Bœgner entend par les conversations interconfessionnelles qu'il désire, non pas des conversations occasionnelles lesquelles, dûment autorisées, se produisent déjà çà et là, mais quelque chose de plus continu et « en synchronisme avec les activités du Mouvement œcuménique, au sein duquel il existe un grand désir d'entendre de la bouche de théologiens catholiques un exposé approfondi des positions de leur Église ». Il termine par des vues optimistes pour l'avenir [2].

Parmi d'autres échos de l'article de M.B., citons CARLO ADAMI dans *Il Quotidiano* du 15 janvier qui exprime devant le fait de la propagande protestante en Italie, son scepticisme quant à l'utilité de conversations entre catholiques et protestants ; et *Le rapprochement entre catholiques et protestants en France* de CHARLES PICHON dans la *Vie Catholique* (Genève) d'avril. Bien qu'il y ait du progrès dans ce domaine depuis les Conversations de Malines surtout, la réunion est, d'après M. P., encore lointaine à cause de l'importance spirituelle de la Réforme d'une part, et du développement dogmatique catholique de l'autre. Le problème est humainement insoluble, mais l'Esprit est en action.

Le Monde du 18 janvier a publié un *Dialogue œcuménique* entre deux professeurs de l'Université de Strasbourg, R. MEHL, de la faculté de théologie protestante, et M. NÉDONCELLE, de la catholique. Le premier (*Perspectives protestantes sur l'unité de l'Église*) après avoir décrit ce qu'on peut appeler l'ecclésiologie implicite du Conseil œcuménique des Églises, et ce qu'il croit être la doctrine de l'Église romaine sur elle-même, conclut qu'elles sont diamétra-

1. *U*, 1 mars, p. 17.

2. *SŒPI*, N° 6. Le dialogue BŒGNER-CONGAR a été beaucoup remarqué ; cfr p. ex. *Gu*, 10 février, et *Herder-Korr.*, mars, p. 258.

lement opposées. Malgré cette opposition qui devient de plus en plus claire, ou plutôt à cause d'elle, il faut prier avec la confiance d'obtenir le miracle de l'Unité : « Acceptons donc de vivre ensemble ce temps de grâce, ce temps de la prière dans l'obscurité ». Le second, *La chrétienté déchirée et l'idée catholique*, tout en constatant des progrès dans le rapprochement entre chrétiens séparés, trouve qu'humainement la cause de l'œcuménisme est désespérée et que son seul espoir est l'amour que les chrétiens porteront à leur Maître. L'âme donc de l'œcuménisme authentique est faite de prières et de souffrances, ces expressions fondamentales de l'amour de Dieu. La Semaine de prières est une prière sinon commune au moins parallèle, portée par la souffrance commune d'être séparés.

Dans *L'Aube* du 23 janvier le R. P. DANIÉLOU (*L'unité de l'Église et l'avenir du monde*) estime que l'union chrétienne est entrée aujourd'hui dans une phase décisive et que chaque chrétien doit en ressentir l'urgence et sa responsabilité à son égard, sans timidité aucune.

On pourrait encore allonger la liste des articles parus dans la grande presse et dont on trouve le relevé plus complet dans le Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, n° 19.

La *Vie Spirituelle* de janvier contient l'article du R. P. CONGAR, *L'appel œcuménique et l'œuvre du Saint-Esprit*, dans lequel il expose des raisons d'espérer un « printemps œcuménique » prochain, suivi d'articles sur des sujets orientaux de la plume du R. P. DUMONT, O. P., et de P. EVDOKIMOV.

Angleterre. — En 1942 les dominicains d'Oxford avaient célébré l'Octave en invitant plusieurs conférenciers distingués à développer le thème de l'Unité. Cette année il en fut de même ; le fascicule d'avril-mai de leur revue BLACKFRIARS s'intitule *The Spirit of Unity* et contient quelques-unes des conférences ainsi que des articles unionistes.

THE EDITOR. — *The Spirit of Unity* (153-155, le projet des conférences fut conçu avant *Catholicism to-day* [1] et l'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique, mais elles sont une illustration de ce même esprit) ; CHRISTOPHER BUTLER, O. S. B., abbé

1. Cfr Chronique 1949, p. 75 suiv.

de Downside. — *The Unity of the Church* (156-171) ; F. SHERWOOD TAYLOR. — *The Substitution of Science for Religion* (172-182) ; HENRY ST JOHN, O. P. — *The Church of England and Catholic Unity* (185-198, l'A. a organisé pendant plus de douze ans des conversations entre catholiques et anglicans anglais dans un esprit irénique dont il donne une excellente caractéristique) ; GERVASE MATHEW, O. P. — *Eastern Traditions of Christianity* (199-203) ; CONRAD PEPLER, O. P. — *The Unity of Mystical Experience* (204-219) ; H. FRANCIS DAVIS. — *The Spirit in Nonconformist Spirituality* (220-229) ; IAN HISLOP, O. P. — *The Universal Mission of the Church* (230-237).

LE CHURCH UNITY OCTAVE COUNCIL (anglican et partisan, comme son nom l'indique, de l'ancienne formule de l'Octave) a, comme d'habitude, lancé un appel à la prière où il examine cette année l'état des relations du christianisme anglican avec le Saint-Siège ; il a aussi organisé une réunion à *Caxton Hall* le 18 janvier, sous la présidence de Bishop Vibert Jackson, laquelle envoya l'expression de sa sympathie et de son admiration aux chrétiens de derrière le « rideau de fer ». L'Association croît et compte actuellement 1371 clergymen dont plus de 800 partagent son attitude envers le Saint-Siège en tant que centre de l'Unité chrétienne [1].

Une autre réunion a eu lieu le 19 janvier au *Central Hall*, Westminster, sous les auspices de la CHURCH UNION, et des supérieurs des ordres religieux masculins de l'Église anglicane (partisans de la formule Couturier) sous la présidence du Dr. Mortimer, évêque d'Exeter. L'assistance d'environ 1700 personnes, était doublée par rapport à 1949, probablement grâce à l'intérêt suscité dans le grand public par *Catholicism to-day*. Les orateurs furent : Le président, le R. P. Antoine Bloom (orthodoxe), le R. P. Raynes, supérieur de la *Community of the Resurrection*, le Rév. D. W. Langridge, congrégationaliste. Dom Aelred Graham de

1. *Gu*, 27 janvier, p. 40.

l'abbaye d'Ampleforth, aurait dû prendre la parole aussi. A la déception générale, il n'en reçut pas au dernier moment la permission des autorités compétentes; on avait cru d'abord que le philosophe catholique bien connu E. I. Watkin aurait pu le remplacer, mais lui non plus n'y fut pas autorisé ; lecture fut faite de sa lettre où il regrettait le contretemps, surtout devant les paroles du Pape dans son Message de Noël, et on exprima l'espoir que pareille chose ne se produirait plus à l'avenir [1].

On devine les commentaires de *CT* qui y voit un geste d'inimitié de la hiérarchie catholique anglaise venant précisément quand un espoir de rapprochement semblait permis, et qu'il oppose à l'attitude des autres hiérarchies catholiques [2].

Par contre la participation catholique fut permise aux réunions d'OXFORD : 19 janvier, *Pusey House*, R. P. Corbishley, S. J., Maître de *Campion Hall* (le Corps de l'Église a besoin d'un squelette et les catholiques savent où le trouver) ; et de CAMBRIDGE : même jour, *King's College*, dom Bede Winslow, O. S. B. (demande de prières) ; le représentant orthodoxe aux deux était l'archimandrite J. Virvos de Londres [3].

En guise d'introduction à la Semaine, *CT* du 6 janvier publiait un article *Reunion and Catholicity* rappelant la position « catholique » unioniste du Quadrilatère de Lambeth, et critiquant la catholique ; contrairement à celle-ci, les divisions sont, écrit-il, dans l'Église mais les chrétiens ne peuvent pas s'en accommoder.

Belgique. — Manifestations habituelles à Bruxelles et en province avec le R. P. Dumont, O.P. comme conférencier. Manifestation extraordianire à LIÉGE avec l'assistance de S. Exc. Mgr Kerkhofs et sous la présidence de Mgr Che-

1. *Id.*, p. 43 et *CT*, 27 janvier, p. 68.
2. 13 janvier, p. 23 et 20 janv., p. 41 et 43.
3. *Id.*, 27 janvier, p. 66.

vrot ; les orateurs furent : orthodoxe (R. P. Schmemann de Paris), anglican (Rév. P. McLaughlin de Londres), réformé (Pasteur M. Thurian de la Communauté de Cluny). L'événement a été sympathiquement commenté par *CT* du 27 janvier, p. 70.

Mouvement œcuménique. — La Commission FOI ET CONSTITUTION demande dans son appel traditionnel à tous ceux qui s'intéressent à son travail, des prières générales pour l'Unité conformément à l'intention du Christ, et des prières spéciales pour : la conférence de 1952 à Lund, chacune des trois commissions théologiques, les chrétiens de derrière le « rideau de fer », et pour deux nouvelles intentions que voici :

Prions qu'il nous soit donné de reconnaître avec plus d'honnêteté et de courage les forces historiques, politiques, économiques, culturelles qui ont influencé nos divisions et de reconnaître aussi, soumis au Seigneur de l'histoire, les forces similaires qui pourraient nous aider à recouvrer notre unité en Lui.

Prions pour tous ceux qui, sans prendre de part officielle dans la préparation de Lund, suivent notre travail avec sympathie et prières, en remerciant Dieu spécialement pour l'esprit œcuménique dans l'Église de Rome.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. *Généralités.* — L'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique est commenté ailleurs dans ce fascicule.

Notons sans lien direct avec l'Octave de l'Unité mais encore dans son sillon, le 27 mars une RÉUNION INTERCONFESSIONNELLE à l'*Assembly Hall* (pour 600 personnes) de Cantorbéry, présidée par l'archevêque anglican du lieu, mais convoquée par l'évêque anglican de Douvres, en prolongement d'une mission mixte anglicano-non-conformiste tenue à Broadstairs en 1949. Cette fois un catholique, dom Bede Winslow, O.S.B., fut invité à prendre la parole, ce qu'il fit en se servant d'un résumé « approuvé par les censeurs diocésains », où il magnifia le coup de barre que signifiera

pour l'« œcuménisme catholique » la récente instruction du Saint-Office [1].

Nous avons reçu récemment le fascicule n° 4-5, juillet-août 1949, de la SCUOLA CATTOLICA consacré tout entier au Mouvement œcuménique. Les articles très bien faits, d'allure historique et doctrinale, sont de la plume des professeurs de théologie de la faculté de Milan.

On peut lire dans *SICO* du 15 janvier que Don Giovanni Calabria, fondateur de la congrégation des *Poveri Servi della Divina Provvidenza* de Vérone, depuis toujours fervent adepte de l'Octave de l'unité, a fondé un CENTRE DE SPIRITUALITÉ UNIONISTE dans l'antique abbaye bénédictine de Maguzzano, lac de Garde ; on y fera l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et y organisera des retraites unionistes.

Anglicans. — S. Ém. le cardinal Griffin archevêque de Westminster, et S. Exc. Mgr Cowderoy, évêque de Southwark, ont choisi l'Unité chrétienne pour sujet de leur MANDEMENT DE CARÊME.

Le mandement du Cardinal prend pour point de départ le Message de Noël du Saint-Père et le « Retour » de l'Année Sainte. Il faudra prier et se sacrifier pour le retour de l'Angleterre à l'obédience romaine. L'union pour les non-catholiques sera toujours une soumission au Saint-Siège. La reconnaissance de son autorité doctrinale, qui est celle même de Jésus-Christ, y tient la première place et quand elle ne le fait pas, il est fallacieux de parler de charité. Sont rappelées des étapes des relations des catholiques et anglicans : la lettre *ad Anglos* et la Bulle *Apostolicae curae*, ainsi que les Conversations de Malines qui n'aboutirent pas « parce que les intéressés parlaient tout simplement des langues différentes ». Quant à la coopération dans le domaine social, elle est possible entre eux, pourvu que la morale soit sauve tandis qu'en matière spirituelle seul est permis un travail sur des lignes parallèles. Le mandement de l'évêque contient des idées similaires [2].

1. *Id.*, 31 mars, p. 241.
2. *T*, 25 février, et *Catholic Herald*, 24 févr.

CT du 30 avril, p. 315, proteste contre l'assertion faite récemmment par l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, prétendant que, contrairement au progrès général de l'Unité chrétienne, celle-ci n'aurait pas progressé du tout entre catholiques et anglicans depuis trois siècles. Le journal rappelle de récents événements signalés déjà dans la Chronique, et conclut que les laïques sont des deux côtés plus intéressés à cette cause que les hiérarchies respectives.

De curieux faits de relations sympathiques entre ÉVÊQUES CATHOLIQUE ET ANGLICAN du même lieu sont relatées dans une correspondance de *CT*, 27 janvier, p. 68.

CATHOLIQUES, ANGLICANS ET MÉTHODISTES ont adressé aux autorités compétentes une protestation commune contre les lois raciales promulguées en Afrique du Sud [1].

Le 25e anniversaire de la mort de FRIEDRICH VON HÜGEL a été commémoré par la presse anglaise, tant anglicane que catholique ; on a fait ressortir le caractère unioniste hors ligne de sa personnalité. Pour *CT* il fut une espèce d'incarnation de l'*Una Sancta* [2].

Protestants. — Le SYNODE de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) a siégé du 23 au 27 avril à Weissensee (Berlin, secteur soviétique). En ce qui concerne l'ÉGLISE CATHOLIQUE, le Dr. O. Dibelius, évêque du lieu et président, a fait remarquer les cas de collaboration, qui furent et seront nombreux entre les deux confessions, pour défendre le point de vue chrétien devant les autorités d'État ou d'occupation ; les conversations théologiques entre elles se poursuivent avec fruit mais il n'est pas opportun d'entreprendre des démarches auprès des autorités catholiques à propos des mariages mixtes.

En ce qui concerne le « CATHOLICISME POLITIQUE » dans la République de Bonn, ainsi que l'affaiblissement corrélatif

1. *SŒPI*, N° 17.
2. 27 janvier, p. 67 ; cfr *Gu* et *Catholic Herald*, même date.

du protestantisme en Allemagne orientale (cfr Chronique, p. 79), dont le pasteur Niemöller s'est fait le détracteur, signalons deux choses :

La nomination auprès du Gouvernement fédéral d'un représentant des Églises évangéliques pour contrebalancer l'influence du représentant du Saint-Siège [1] ; et l'article appréciatif du Dr. H. LILJE, *Landesbischof* de Hanovre, sur les Encycliques pontificales sociales comme fondement de l'action catholique [2]. Le même a parlé à Heidelberg sur le même sujet pour dire qu'il n'y avait aucune raison pour le protestantisme allemand de combattre le catholicisme dans aucun domaine ; il a estimé que l'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique, amicale de ton, n'apportait rien de vraiment nouveau. Notons une déclaration récente du Conseil de l'EKD spécifiant que toute opinion énoncée par quelqu'un de ses membres sur le « Kulturkampf » n'était que privée [3].

SŒPI, nº 4, publie une curieuse CORRESPONDANCE entre un prêtre et un pasteur, le premier insistant sur la prière pour l'Unité chrétienne, le second sur la prière du Seigneur à cette intention mais aussi sur sa mort pour elle. Il pose la question :

Qu'est-ce qui est plus important : consolider nos plans confessionnels et nos particularismes ou mourir en tant que confessions, pour l'Unité, afin que par cette mort Dieu donne une vie nouvelle à sa sainte Église, une et apostolique, réunie et purifiée pour le servir et servir le monde ?

Le Dr. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil œcuménique néerlandais, et le Dr. F. THIJSSEN, vicaire catholique à Utrecht, ont fait ensemble un voyage en ESPAGNE pour y étudier la situation du PROTESTANTISME. Chacun a rédigé, sous sa propre responsabilité, un rapport consciencieux et détaillé. Ces deux rapports vont être publiés.

1. *Vie intell.*, mars, p. 355. Cfr aussi sur le cas NIEMÖLLER : *U*, 21 janvier et *SŒPI*, Nº 6.
2. *Orbis cath.*, février, p. 58.
3. *U*, 15 mars, p. 8.

Le Dr. W. TRILHAAS, professeur de théologie évangélique à l'Université de Gœttingue, donne quelques impressions de l'ANNÉE SAINTE, à laquelle il a assisté :

Le danger commun pour les chrétiens séparés ne doit pas leur faire perdre de vue leurs différences doctrinales. Le dogme de l'Assomption, qui pourrait être défini prochainement, les remet au premier plan et révèle la déchirure profonde et inguérissable entre les catholiques et les chrétiens qui s'en tiennent, en conscience, à la Bible seule [1].

SŒPI, nº 12, relate des cas de PRÉDICATIONS faites par des prêtres catholiques dans les églises non catholiques au CANADA pour la sauvegarde des valeurs morales et spirituelles du pays.

Il existe depuis quelques temps dans le vicariat apostolique de Masaka en Ouganda, une COOPÉRATION de catholiques et protestants pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, réservée là-bas aux missions. La chose a été relevée par le vicaire apostolique, Mgr. Joseph Kiwanuka, à son passage aux États-Unis [2].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les communautés chrétiennes GRECQUES s'intéressent vivement à l'OCCIDENT chrétien et celui-ci commence à éprouver de l'intérêt pour elles [3].

Anglicans. — La revue THE CHRISTIAN EAST, publiée par *The Anglican and Eastern Churches Association*, commence à reparaître depuis mars 1950 après une interruption de douze ans, pour la joie de tous ceux qu'intéresse la cause de l'Unité chrétienne [4].

Le fascicule débute par des lettres de souhaits de la part de Mgr

1. *U*, 1 mars, p. 17.

2. *SŒPI*, Nº 7.

3. Impressions d'un voyage en Grèce dans le *Bulletin du cercle Saint Jean-Baptiste* de décembre, 1949.

4. Le fascicule 2/6. Abonnement annuel 10/. The Faith Press, 7, Tufton Street, Londres, S. W. 1.

Germanos de Thyatire et du docteur Wand, évêque de Londres (présidents), de Mgr Michel de Corinthe actuellement des États-Unis. L'*Éditorial* (4-6) rappelle le caractère religieux de la Revue, englobant mais ne s'arrêtant pas à l'érudition, conforme en cela à l'Association elle-même, retrace l'histoire des relations anglo-orthodoxes et le primat de la reconnaissance des Ordres anglicans par les Églises orthodoxes, les tentatives faites jusqu'à présent ayant eu une base théologique trop latine cependant ; le fondement doctrinal de ces relations et leur but, qui ne peut être l'absorption d'une communion par l'autre, mais une mutuelle reconnaissance de leur identité dans le dogme. — D. J. CHITTY (6-16) fait une revue des événements principaux pendant les *Years between*, où il n'oublie pas quelques contact des « anglo-orthodoxes » avec des catholiques ; arrivé à la conférence de Lambeth 1948, il regrette que des discussions doctrinales avec une délégation orthodoxe n'y aient pas eu lieu, comme en 1930, p. ex. Il constate enfin un plus grand intérêt qu'avant guerre chez l'anglican moyen pour l'Orthodoxie ainsi que l'importance dogmatique et spirituelle que celle-ci pourrait avoir pour la rechristianisation de l'Angleterre (idée chère à l'A. et sur laquelle *Ir* reviendra dans sa Bibliographie). — L'article de E. EVERY, *Ecclesia extra Ecclesiam* (16-21) se montre très au courant des récentes tendances de la pensée orthodoxe sur ce sujet ecclésiologique, qui se sont produites dans les milieux de l'« Orthodoxie française » surtout (E. Kovalevsky, V. Lossky, etc.). — Le fascicule finit avec P. I. BRATSIOTIS, *The Evangelistic Work of the Contemporary Greek Orthodox Church* (à continuer, 21-23).

Le bulletin *Vers l'Unité* (Istina, Paris) de janvier publie une note brève mais assez complète sur le FELLOWSHIP des Saints-Alban-et-Serge, comparant sa période d'avant et d'après guerre.

L'ÉGLISE ÉPISCOPALIENNE des États-Unis a adjugé 15 % de sa collecte du Vendredi-Saint au soutien de l'INSTITUT DE THÉOLOGIE orthodoxe russe de Paris, les 85 % restants étant destinés à la Terre Sainte [1].

Le sujet des PADDOCK LECTURES au *General Theological Seminary* pendant cette année académique, fut le *Patriarcat*

1. *LC*, 2 avril, p. 8.

d'Alexandrie, une étude de christianisme national, et le conférencier était le DR. E. HARDY jr.[1].

Protestants. — Au SYNODE récent de l'EKD mentionné plus haut, le pasteur Niemöller, en qualité de président de son département des relations œcuméniques, déclara que jamais des relations aussi étroites n'avaient encore existé entre cette Église et l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE tant à Berlin, qu'en Allemagne occidentale, et ceci grâce aux paroisses des D. P. orthodoxes ; elles se resserreront encore à l'avenir, d'après lui[2].

Mouvement œcuménique. — En débarquant aux États-Unis Mgr MICHEL, nommé archevêque du diocèse grec américain, affirma qu'aucun évêque de l'Église grecque ne pouvait être délégué par elle au Conseil œcuménique des Églises, ni y exercer de fonctions.

Une LETTRE écrite au nom du Comité Central de ce même Conseil par le Dr. BELL, son président, à Mgr SPIRIDON, archevêque d'Athènes, expose ce que ce comité a déjà fait et ce qu'il compte faire en faveur des ENFANTS GRECS DÉPORTÉS par les communistes.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *LC* du 19 février relate la réunion organisatrice de la commission mixte de l'ÉGLISE ÉPISCOPALIENNE d'Amérique pour les RELATIONS ŒCUMÉNIQUES ; son président est Bishop Sterret de Bethléem, et son vice-président, Bishop Dun, de Washington.

Les nouvelles sont si abondantes concernant l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE et l'ANGLICANISME INDIEN que la Chronique se voit obligée de beaucoup résumer et de demander à ses lecteurs de se reporter aux Chroniques précédentes et à la *Lettre anglaise* d'*Ir*, 1949, p. 160.

Au début de janvier se réunissaient, à quelques jours de distance, et la première fois depuis 1947, le synode de l'Église anglicane de

1. *Id.*, 12 février, p. 26.
2. *SŒPI*, N° 17.

l'Inde, Birmanie et Ceylan (et Pakistan *depuis* : CIPBC) et celui de l'Église de l'Inde méridionale (CSI).

Le premier a pris 10 résolutions envers cette dernière, conformes à celles de la conférence de Lambeth 1948 ; entre autres : reconnaissance de la validité des ministres épiscopalement ordonnés, avec certaines restrictions cependant quant à leur ministère sur le territoire de la CIPBC ; les autres ministres de la CSI y seront considérés comme l'y sont les pasteurs des autres « Églises-mères » (méthodiste, presbytérienne, congrégationaliste) ; les anglicans voyageant sur le territoire de la CSI peuvent recevoir les sacrements administrés par des ministres ordonnés épiscopalement ; les 40.000 anglicans résistants ou « continuants » du Nandyal, que le métropolitain de Delhi avait visités en décembre dernier, recevront un évêque-commissaire, mais les membres de la CSI qui retourneraient à l'anglicanisme ne seront pas reconnus pour « continuants »[1].

L'autre synode se tint un peu plus tard à Madras en présence d'un évêque de la CIPBC, de Bishop Bell (*LC* 19 février, p. 10) de MM. Visser 't Hooft et E. Brunner, de passage, celui-là prenant la parole au sujet du Conseil œcuménique ; il examina les résolutions du premier le concernant, et en apprécia les intentions tout en regrettant les mesures restrictives, bien que légitimes, qui font que, contrairement aux autres « Églises-mères », la CIPBC ne peut recevoir la CSI dans sa communion ; en retour on demande aux anglicans bénéficiant de son hospitalité de se soumettre également de bonne grâce à ses règlements[2]. Quelques semaines plus tard paraissait une brochure contenant la réponse de la CSI à Lambeth, aux Convocations de Cantorbéry et de York, à la CIPBC, et une annexe concernant les baptistes et les luthériens. Elle a été citée et analysée par la presse anglicane[3]. Son point le plus important envisage la période intérimaire de 30 ans au terme de laquelle cette Église espère être en communion parfaite avec toutes les « Églises-mères » et pendant laquelle elle ne peut rien céder à l'Église anglicane, dont elle apprécie cependant la tradition, au risque de se mettre en schisme avec les trois autres « mères ». C'est à elles quatre de se réconcilier.

1. *LC*, 22 janvier, p. 3, *Gu*, 27 janvier, p. 42, *CT*, même date, p. 66. La situation financière des missionnaires ex-anglicans de cette région, anciennement soutenus par la S. P. G., continue à défrayer la presse anglicane anglaise. *CT*, 30 avril, annonce un nouveau schisme là-bas.

2. *SŒPI*, N° 3.

3. P. ex. *CT* 10 et 17 mars, *LC* 9 avril, *FU* avril.

CT du 10 mars commente le document en insistant sur l'importance de cette période intérimaire pour l'Église anglicane elle aussi ; il ne faut pas lui demander de prendre position trop vite ; trop de hâte pourrait la scinder d'un bout à l'autre et « la conduire à compromettre sa vraie position dans *the Church Catholic* » (p. 188).

Un document très autorisé concernant la CSI, sont les impressions du docteur Bell, évêque anglican de Chichester, qui l'a visitée en décembre dernier sur son chemin de retour d'Australie, où il avait fait un voyage à la demande du Conseil œcuménique [1]. Elles sont très favorables ; des discussions qu'il a eues, mandaté par les Convocations de l'Église d'Angleterre, avec ses évêques et théologiens, il conclut à l'orthodoxie de l'Église, à son unité et à sa stabilité; *CT* du 10 février page 106, se montre plutôt réservé à leur propos malgré sa déférence pour l'autorité du voyageur. Ce qui l'inquiète surtout est le désir de la CSI d'être en communion avec les « Églises-mères » et de servir à leur union future sur une base « non catholique », ce qui léserait la vocation unioniste de l'Église d'Angleterre laquelle doit tenir la *via media*, sans dévier à droite ou à gauche.

Le PLAN D'UNION à Ceylan a aussi occupé le synode de la CIPBC. Lui non plus ne lui donne pas toutes les garanties voulues au point de vue « catholique » [2].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Sur le chemin de retour en Europe, le Dr. VISSER 'T HOOFT a passé par LE CAIRE ; son passage a donné lieu à des réunions interconfessionnelles : culte à la cathédrale anglicane avec sermon du visiteur, réunion de la jeunesse au collège patriarcal de l'Église copte, remarquable par la diversité des confessions représentées (copte, orthodoxe, catholique, protestantes) ; conférence annuelle du Conseil intermissionnaire à laquelle les Églises copte et protestantes ont fortement appuyé la proposition de créer un Conseil des Églises d'Égypte [3].

Une nouvelle unioniste peu ordinaire est donnée par *Herder Korrespondenz* d'avril, page 306 : A la demande de

1. *CT* 3 février, *LC* 12 févr. et *ER* printemps, p. 250-253.
2. Cfr *FU*, février.
3. *SŒPI*, N° 6.

deux congrégations de Brooklyn, la *Supreme Court* de la ville s'est opposée à l'union des CONGRÉGATIONALISTES et des ÉVANGÉLIQUES-RÉFORMÉS, non pas, il va de soi, au nom de la théologie mais pour des raisons juridiques (propriété, liberté individuelle).

Quelques renseignements complémentaires à la CONFERENCE ON CHURCH UNION dont a parlé notre dernière Chronique, p. 83.

L'auteur du plan d'union organique est Charles Cl. MORISSON co-rédacteur du *Christian Century* ; il veut d'abord grouper les Églises locales sur la base de la reconnaissance réciproque des ministères et des sacrements, puis viendront, toujours sur la même base, l'union régionale avec un organe corporatif présidé par un évêque, finalement, une union nationale des Églises protestantes unies laquelle, contrairement au Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, sera composée de synodes et non de dénominations [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — *Genève.* Réunion du COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique au château de Bossey du 21 au 23 février, sous la présidence du Dr. Bell et avec la présence de 16 délégués venus d'Allemagne, d'Angleterre, du Canada, d'Écosse, des États-Unis, de France, de Norvège et de Suisse ; parmi eux deux présidents du Conseil, le pasteur Bœgner et Bishop B. G. Oxnam. L'archevêque Pantélémon d'Édesse, empêché par la maladie, s'est excusé par un message. On a examiné les rapports des voyageurs œcuméniques : MM. Bœgner, Bell, Niemöller et Visser 't Hooft : « Ils ont dressé devant les délégués la vision vraiment mondiale de l'alliance œcuménique et des nouvelles tâches qui attendent le Conseil ».

Parmi les rapports seul celui du Secrétaire-général a été livré à la presse jusqu'ici [2]. Les Jeunes et les Anciennes Églises, y est-il dit, ont besoin les unes des autres et se complètent mutuellement.

1. Cfr *Herder-Korr.*, mars, p. 254.
2. *SŒPI*, No 6.

Les Anciennes ont une longue histoire de patiente fidélité dans les persécutions, et des signes d'un réveil religieux se manifestent en Grèce, Égypte et Travancore. Les Jeunes Églises détiennent le primat de l'esprit missionnaire et se développent en Indonésie par exemple. Les Églises chrétiennes qui connaissent la glorieuse liberté des enfants de Dieu, doivent aider l'Extrême-Orient dans la marche vers la liberté, où le communisme risque de les arrêter et où les religions orientales légalistes ne peuvent être d'aucun secours à cet égard.

Le programme de la réunion prochaine du Comité Central prévue pour le début de juillet à Toronto, a été dressé : la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises y figure. Des résolutions furent prises concernant la bombe à hydrogène, la déportation des enfants grecs, etc. [1].

Un détail intéressant se trouve dans la chronique de *ER*, printemps : pendant les discussions l'emploi du terme « World Church » (Église œcuménique) a été désapprouvé comme pouvant créer des malentendus, et déclaré devoir être écarté du vocabulaire œcuménique ; les raisons : il fait croire que pareille Église existe quand c'est précisément elle que le Conseil œcuménique cherche, et de plus il semble impliquer un organisme centralisé et administratif qu'il rejette. Il faut trouver un autre terme pour désigner cette Église croissante « le grand fait des temps nouveaux ».

La COMMISSION du Conseil œcuménique sur la VIE ET LE TRAVAIL DES FEMMES DANS L'ÉGLISE a pris naissance en tenant sa première session à Bossey au début de mars ; ainsi les résolutions de l'Assemblée d'Amsterdam reçoivent leur ultime réalisation. On lui a dressé après quelques tâtonnements un programme précis qui envisagera surtout les relations entre hommes et femmes dans le monde et dans l'Église. La présidente de la commission est Mrs. K. Bliss, et la secrétaire jusqu'en été 1951, Miss Sarah Chakko de l'Inde [2].

1. *Id.*, N° 8, et *ER*, printemps, p. 295.
2. *Id.*, p. 295-296.

ER, PRINTEMPS, contient comme résultats de la conférence de Bangkok (dont les résolutions occupent les pages 274-286) et du voyage du Dr. Visser 't Hooft, plusieurs articles concernant les Églises d'Asie. Dans un article *We Intend to Stay together* (267-273), le Dr. A. DUN, évêque anglican de Washington, analyse en prenant l'exemple de sa propre Église, ce que cette phrase du Message d'Amsterdam signifie pour chaque Église-membre du Conseil œcuménique.

États-Unis. Les ÉGLISES-MEMBRES du Conseil œcuménique de ce pays se sont réunis à *Buck Hill Falls*, Pa., fin mars, sous la présidence du Rév. F. C. FRY, président de la *United Lutheran Church of America* et vice-président du Comité Central.

Le Dr. A. Dun a parlé du sujet contenu dans son article qu'on vient de citer. Parmi d'autres points : l'accusation d'avoir une politique de gauche, soulevée dans certains milieux contre le Conseil œcuménique, peut être réfutée par celle à lui faite, dans les pays de derrière le « rideau de fer », d'être à droite ; mesures pour activer à tous les niveaux la collaboration dans les études œcuméniques ; rapport de 27 pages sur les relations du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE ET DU VATICAN au XXe siècle, où la personne de M. M. Taylor a été accusée d'avoir fait du tort aux protestants et aux Orthodoxes [1]. (On sait qu'une certaine presse a mis le départ de l'ambassadeur personnel du président Truman auprès du Vatican, en relation avec les missions protestantes américaines en Italie [2]).

Les AMIS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES ont entendu à leur réunion en janvier, une douzaine de rapports leur exposant les récents développements du Conseil ; ils ont reçu une invitation de l'Association UNITAS (Rome) leur disant que les pèlerins non catholiques de l'Année Sainte seront les bienvenus à Rome et y recevront les renseignements théoriques (sur l'Église) et pratiques voulus ; les *Amis* ont remercié [3].

1. *LC*, 2 et 9 avril.
2. *Herder-Korr.*, mars, p. 244 et avril, p. 309-311, et *U*, 4 février.
3. *LC*, 22 janvier, p. 5.

Un curieux exemple de PROPAGANDE en faveur du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE se trouve dans *LC* du 30 avril, où on voit des élèves de la *Margaret Hall School*, Versailles, Ky, jouer en costume, l'Assemblée d'Amsterdam.

Fin janvier, seconde réunion triennale de l'INTERSEMINARY CONFERENCE à *Augustana College* et *Seminary*, Rock Island, Ill. Cette organisation a pour but de faire discuter étudiants et étudiantes de tous les séminaires non-romains du pays, des problèmes communs, et de les aider à mieux comprendre les positions des autres Églises (cfr *Ir*, 1949, p. 109).

L'assistance comprenait 500 délégués venus de 75 séminaires des États-Unis et du Canada. Le sujet était : *le ministère chrétien d'aujourd'hui* exposé et dirigé par Bishop S. C. NEILL, et discuté dans 33 groupes. La majorité considéra l'unité de l'Église comme une confédération sans accord doctrinal bien précis ; d'autres notions ecclésiologiques furent encore affrontées et confrontées. Il n'y eut pas de service eucharistique commun, ni d'intercommunion au regret de plusieurs, ni de résolutions non plus, mais par contre un gain de respect fut acquis pour les différentes traditions chrétiennes aux États-Unis [1]. Bishop NEILL est content des résultats. A l'avenir il faudra, d'après lui, aller aux questions profondes que *Foi et Constitution* étudie en vue de la conférence de Lund. L'Église *catholique* n'existe pas encore, sauf dans le plan de Dieu ; il faut donc regarder en avant ; certes, on peut regarder aussi en arrière, mais alors on est dans l'apostolicité de l'Église plutôt que dans sa catholicité. L'Église anglicane par désir de catholicité veut avoir des relations avec toutes les Églises, la romaine y comprise, et ne veut pas en sacrifier certaines pour d'autres [2].

Bishop NEILL qui est un grand voyageur œcuménique, est allé faire fin mars un tour de trois mois en Afrique pour y inspecter l'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE (Tanganyika, Kenya, Ouganda, Nigéria, Sierra Leone, Côte d'Or) [3].

1. *Id.*, 5 février, p. 19, et *FCB*, février.
2. *LC*, 9 février, p. 8.
3. *CT*, 31 mars, p. 251.

Allemagne. Au synode de l'EKD déjà plusieurs fois cité, le pasteur Niemöller a parlé des MODIFICATIONS qu'ont subies après 1948 les RELATIONS de cette Église et des Églises-membres du Conseil œcuménique ; elles sont devenues de personnelles alors, plutôt paroissiales maintenant. M. Visser 't Hooft y a prononcé un discours sur la contribution des Églises à l'œuvre de la paix [1].

Du 27 au 29 janvier à l'Académie évangélique de Hermannsburg a siégé une CONFÉRENCE de 100 CHEFS D'INDUSTRIE du Nord et de l'Ouest du pays. Ils ont été harangués par le Dr. H. Lilje et le Dr. von Thadden. Le sujet était la situation ecclésiastique et sociale de l'Allemagne dans le cadre œcuménique ; on a mis en avant le rôle des laïques en prenant exemple des laïques catholiques pour lesquels la chose est facilitée par l'enseignement des Encycliques pontificales [2].

Herder-Korrespondenz de janvier, p. 157, cite une critique de la CONFÉRENCE D'AMSTERDAM d'après laquelle celle-ci n'aurait pas prêté suffisamment d'attention aux Orthodoxes et aurait attaché plus d'importance à l'organisation humaine qu'à la révélation divine ; cette déficience chrétienne ne se serait pas produite du vivant de Temple.

Suède. La SOCIÉTÉ ŒCUMÉNIQUE (Ekumeniska Föreningen) s'est réorganisée en vue d'une meilleure coordination de son action avec le CONSEIL ŒCUMÉNIQUE (Ekumeniska Nämnden) ; l'évêque Manfred BJÖRQUIST est leur président à tous deux [3].

THE STUDENT WORLD, organe de la FUACE, nº 1, est consacré au « SACREMENT DE L'UNITÉ ». Bien que tout y soit intéressant (remarquons le caractère biblique et confessionnel des études) limitons nous à : l'ÉDITORIAL de PHILLIPPE MAURY :

1. *SŒPI*, Nº 17.
2. *U*, 18 février.
3. *SŒPI*, Nº 9.

Aux réunions de la Fédération qui se sent être une communauté plus qu'humaine, une *Koinonia*, la division dans le service de communion est douloureusement ressentie ; elle peut être par là un ferment d'inquiétude dans l'Église et lui rendre ainsi son meilleur service ; elle veut coopérer avec *Foi et Constitution* dans l'étude des problèmes de l'intercommunion ; le présent fascicule en est un premier essai et désire mettre ses lecteurs au courant des problèmes ;

et à l'article du R. P. G. FLOROVSKY : *Confessional Loyalty in the Ecumenical Mouvement :*

L'A. tâche d'exposer le problème de la désunion chrétienne dans un langage œcuménique, non pas confessionnel, les idiomes confessionnels étant un des principaux obstacles à l'unité des chrétiens. Cette désunion est une anomalie comme tout l'est d'ailleurs dans une humanité déchue. Il existe une solution facile et « protestante » du problème, conduisant à l'intercommunion, et une « catholique » qui interdit l'intercommunion avant l'unité parfaite de foi et de structure sacramentaire ; elle le fait par loyauté envers l'Église et non envers une dénomination, parce qu'elle croit à une Église vraie qui n'est pas nécessairement parfaite. L'article finit par une profession de foi en l'Église orthodoxe et voit comme seule solution œcuménique de la division, la conversion de tous les chrétiens séparés à l'Orthodoxie ; cette foi ne « désecclésifie » pas les autres chrétiens, mais sa profession au sein du Mouvement œcuménique pourra les guérir ; c'est là la justification de la participation des Églises orthodoxes à ce dernier.

Le fascicule contient aussi les *Statements of Ecumenical Polity* faits à la Conférence de Whitby (cfr Chronique 1949, p. 431) : 1. *Basis of the Relationship between the S.C.M. and the Churches* ; 2. *Communion and Intercommunion.*

1er MAI 1950.

Notes et Documents.

Instruction « Ecclesia catholica » du 20 décembre 1949.

donnée par la Sacrée Congrégation du Saint-Office aux Ordinaires des lieux sur le « Mouvement œcuménique » [1].

NOTE PRÉLIMINAIRE. — *On a considéré à bon droit comme un événement la publication de cette Instruction. Il est normal que les décisions du Saint-Office, dont le but est avant tout la vigilance, s'en tiennent généralement à des mesures restrictives:* Affirmative, Negative. *Le présent texte tranche sur la plupart des décrets par la bienveillance de son style. La Sacrée Congrégation s'est manifestement mise en frais pour encourager le grand mouvement pour l'Unité, devant lequel elle s'incline comme devant une œuvre de l'Esprit-Saint, et que le Saint-Siège dont elle est l'organe veut voir se développer. Notons ici que les évêques sont positivement encouragés à promouvoir et à diriger dans leurs diocèses, suivant les normes de la prudence, les réunions favorisant les contacts utiles entre catholiques et dissidents. S'ils sont invités à informer chaque année le Saint-Siège de ce qui s'est accompli à ce point de vue dans leur territoire, il y a, à côté de ce mouvement centripète, un mouvement centrifuge qui les pousse à l'action personnelle, variable selon les cas, et à déterminer par chacun d'eux suivant les contingences des régions.*

Quant à la substance même de l'œcuménisme, dont, comme on sait, le principe fondamental est qu'il y a du bon à prendre chez nos frères séparés — on se rappelle les « parties aurifères provenant d'un bloc aurifère » de Pie XI —, le présent document fait la distinction entre ce qui est « substantiel » dans le message chrétien et ce qui ne l'est pas. Et il faut conclure que, sur ce qui ne l'est pas, il pourra être question d'œcuménisme. Si la distinction n'est qu'effleurée, elle est suffisamment nette pour avoir un très grand poids dans un texte où toutes les paroles sont mûrement réfléchies. C'est peut-être là l'élément le plus important de l'Instruction, qui, de ce point de vue, quand on jette un regard sur les documents précédents, constitue un très grand pas en avant, dont les unionistes n'ont qu'à se réjouir.

1. Parue, dans l'*Osservatore romano*, seulement le 1er mars 1950.

Autre point à noter encore : le Sacrée Congrégation ne voit pas d'obstacle, puisqu'elle l'autorise formellement, à ce que des catholiques prient en commun dans les réunions mixtes, pourvu que soit exclue toute participation aux fonctions sacrées. L'oraison dominicale est même spécialement recommandée comme prière en l'occurrence. Or, notons-le bien, l'oraison dominicale a toujours été considérée dans la tradition chrétienne comme une prière de communion entre les frères. C'est donc un fait très remarquable que les catholiques soient invités dans ce décret à l'utiliser dans leurs réunions communes avec les chrétiens séparés.

L'instruction du Saint-Office est un document trop important pour que l'on puisse se contenter de le signaler d'une manière sommaire. Il suscite dans la presse religieuse de toutes les Églises des commentaires variés et pas toujours concordants, sur lesquels nous serons obligés de revenir pour en tirer de nombreuses conclusions. Contentons-nous pour le moment de signaler les études les plus importantes qui ont paru à ce sujet.

C.-J. DUMONT, O.P., *L'Église romaine et le Mouvement œcuménique*, dans *La Vie intellectuelle*, avril 1950, p. 432-440 ; du même : *L'Instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique*, dans « *Vers l'Unité chrétienne* », Bulletin catholique d'information du centre d'Études Istina de Paris, nº 22 (avril 1950), p. 2-8 ; R. AUBERT, *Directives du Saint-Siège en matière d'œcuménisme*, dans *La Revue nouvelle*, 15 avril 1950, p. 397-400 ; *Déclaration de M. W. A. Visser 't Hooft, sur l'Instruction du Vatican touchant le Mouvement œcuménique*, dans *SŒPI*, 3 mars 1950, p. 62 ; *Roman Catholicism and Reunion : Archbishop of York's Comments*, dans *The Church Times*, 31 mars 1950, p. 246 (cfr aussi *The Church of England Newspaper*, 31 mars 1950, p. 3) ; *Die Bedeutung des Dekrets über die Ökumenische Bewegung*, dans *Herder Korrespondenz*, avril 1950, p. 325-329 ; *Rom und die Ökumenische Bewegung*, dans *Frankfurter Hefte*, avril 1950, p. 353-354 ; P. PARENTE, *De oecumenismo*, dans *Euntes docete* 1950, I, p. 98-100.

Instruction aux Ordinaires des lieux sur le « Mouvement œcuménique ».

Bien que l'Église catholique ne prenne point part aux Congrès et autres réunions « œcuméniques » elle n'a jamais cessé, comme il ressort de plusieurs documents pontificaux, et elle ne cessera jamais

à l'avenir de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ Notre-Seigneur a tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en lui « soient consommés dans l'unité » [1].

Elle embrasse, en effet, d'une affection vraiment maternelle, tous ceux qui reviennent à elle comme à l'unique véritable Église du Christ ; on ne peut donc assez approuver et promouvoir tous les projets et entreprises qui, avec le consentement de l'autorité ecclésiastique, ont été réalisés et le sont encore, soit pour instruire dans la foi ceux qui sont en voie de se convertir soit pour la faire connaître plus parfaitement aux convertis.

Or dans plusieurs parties du monde, soit à cause des événements extérieurs et du changement des dispositions intérieures, soit surtout grâce aux prières communes des fidèles, sous l'inspiration de la grâce du Saint-Esprit, le désir s'est fait de jour en jour plus vif dans le cœur de beaucoup d'hommes séparés de l'Église catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre-Seigneur reviennent à l'unité. Il y a là pour les fils de la véritable Église une source de sainte joie dans le Seigneur et une invitation à aider tous ceux qui cherchent sincèrement la vérité, en demandant pour eux à Dieu, par d'instantes prières, la lumière et la force nécessaires.

Certaines tentatives faites jusqu'à ce jour, soit par des personnes isolées, soit par des groupements pour réconcilier avec l'Église catholique les chrétiens qui en sont séparés, bien qu'elles soient inspirées par d'excellentes intentions, ne sont pas toujours fondées sur des principes justes et même quand elles le sont, ne sont pas toujours à l'abri de certains dangers comme l'expérience l'a déjà démontré. Aussi cette Suprême S. Congrégation, à qui incombe le soin de conserver dans son intégrité et de protéger le dépôt de la foi, a-t-elle cru opportun de rappeler et d'imposer les prescriptions suivantes :

I. Comme cette « réunion » appartient avant tout à la fonction et au devoir de l'Église, les évêques « que le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Église de Dieu » [2] doivent y prêter leur attention avec une sollicitude particulière. Ils ne doivent donc pas seulement veiller diligemment et efficacement sur tout ce mouvement, mais encore le promouvoir et le diriger avec prudence, d'abord pour

1. *Joan.*, XVII, 23.
2. *Act.*, XX, 28.

aider ceux qui cherchent la vérité et la véritable Église, mais aussi pour écarter des fidèles les dangers qui résultent facilement de l'activité de ce « mouvement ».

C'est pourquoi ils doivent tout d'abord connaître parfaitement tout ce que ce « mouvement » a établi et fait dans leur diocèse. Dans ce but, ils nommeront des prêtres capables qui, fidèles à la doctrine et aux directives du Saint-Siège, par exemple dans les Encycliques *Satis cognitum* [1], *Mortalium animos* [2] et *Mystici Corporis Christi* [3], suivront de près tout ce qui concerne le « mouvement » et leur en référeront de la manière et au temps fixés.

Ils exerceront une vigilance toute particulière sur les publications que les catholiques éditent sous une forme quelconque en cette matière et ils exigeront l'observance des canons *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* (can. 1384 et s.). Ils ne manqueront pas de faire de même au sujet des publications des non-catholiques en ce qui concerne l'édition, la lecture ou la vente qu'en feraient les catholiques.

Ils procureront également avec diligence aux non-catholiques désireux de connaître la foi catholique tous les moyens utiles à ce dessein ; ils désigneront des personnes et ils ouvriront des bureaux auxquels ces non-catholiques puissent s'adresser et demander conseil ; ils veilleront avec d'autant plus de soin à ce que ceux qui sont déjà convertis trouvent facilement le moyen de s'instruire exactement et plus profondément de la foi catholique et d'être formés activement à la pratique d'une vie religieuse fervente au moyen de réunions et d'associations bien adaptées, de retraites et d'autres pratiques de piété.

II. Quant à la *méthode à suivre dans ce travail*, les évêques eux-mêmes prescriront ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter et ils exigeront que tous se conforment à leurs prescriptions. Ils veilleront de même à ce que, sous le faux prétexte qu'il faut beaucoup plus considérer ce qui nous unit que ce qui nous sépare, on ne nourrisse pas un dangereux indifférentisme, surtout chez ceux qui sont moins instruits des questions théologiques et dont la pratique religieuse est moins profonde. On doit éviter, en effet, que dans un esprit que l'on appelle aujourd'hui *irénique*, la doctrine catholique, qu'il

1. *Acta Leonis XIII*, vol. XVI, 1897, p. 157 s.
2. *Acta Ap. Sedis*, XX, 1928, p. 5 s.
3. *Acta Ap. Sedis*, XXXV, 1943, p. 193 s.

s'agisse de dogme ou de vérités connexes, ne soit elle-même, par une étude comparée et un vain désir d'assimilation progressive des différentes professions de foi, assimilée ou accommodée en quelque sorte aux doctrines des dissidents, au point que la pureté de la doctrine catholique ait à en souffrir ou que son sens véritable et certain en soit obscurci.

Ils écarteront aussi cette manière dangereuse de s'exprimer qui donnerait naissance à des opinions erronées et à des espoirs fallacieux qui ne pourront jamais se réaliser, en disant par exemple que l'enseignement des Souverains Pontifes, dans les Encycliques sur le retour des dissidents à l'Église, sur le Corps mystique du Christ, ne doit pas être tellement pris en considération puisque tout n'est pas de foi ou, ce qui est pire encore, que dans les matières dogmatiques, même l'Église catholique ne possède pas la plénitude du Christ, mais qu'elle peut être perfectionnée par les autres Églises.

Ils empêcheront soigneusement et avec une réelle insistance qu'en exposant l'histoire de la Réforme et des Réformateurs, on n'exagère tellement les défauts des catholiques et on ne dissimule tellement les fautes des Réformateurs, ou bien qu'on ne mette tellement en lumière des éléments plutôt accidentels, que l'on ne voie et ne sente presque plus ce qui est essentiel, la défection de la foi catholique. Ils veilleront enfin à ce que, par un zèle exagéré et faux ou par imprudence et excès d'ardeur dans l'action, on ne nuise plutôt au but poursuivi qu'on ne le serve.

La doctrine catholique doit par conséquent être proposée et exposée *totalement* et *intégralement*; il ne faut point passer sous silence ou voiler par des termes ambigus ce que la vérité catholique enseigne sur la vraie nature et les étapes de la justification, sur la constitution de l'Église, sur la primauté de juridiction du Pontife Romain, sur la seule véritable union par le retour des chrétiens séparés à l'unique véritable Église du Christ. On pourra sans doute leur dire qu'en revenant à l'Église ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, est réalisé en eux jusqu'à présent, mais que par leur retour ce bien sera seulement complété et amené à sa perfection. On évitera pourtant de parler sur ce point d'une manière telle que, en revenant à l'Église, ils s'imaginent apporter à celle-ci un élément essentiel qui lui aurait manqué jusqu'ici. Il faut leur dire ces choses clairement et sans ambiguïté, d'abord parce qu'ils cherchent la vérité, ensuite parce que, en dehors de la vérité, il ne pourra jamais y avoir une union véritable.

III. En ce qui regarde *les réunions et les conférences mixtes entre*

catholiques et non-catholiques, qui, dans les derniers temps, ont été organisées en beaucoup d'endroits pour promouvoir la « réunion » dans la foi, la vigilance et les directives des Ordinaires sont particulièrement nécessaires. Car si elles offrent l'occasion désirée de répandre chez les non-catholiques la connaissance de la doctrine catholique le plus souvent encore trop peu connue d'eux, elles créent facilement pour les catholiques un grave danger d'indifférentisme. Là où l'on voit poindre l'espoir d'un bon résultat, l'Ordinaire prendra des mesures pour que tout soit bien dirigé, en désignant des prêtres particulièrement préparés pour ce genre de réunions, qui sachent exposer et défendre comme il convient, la doctrine catholique. Les fidèles ne doivent pas fréquenter ces réunions sans l'autorisation particulière de l'autorité ecclésiastique qui ne sera accordée qu'à des fidèles qui sont connus comme bien instruits et fermes dans la foi. Mais là où n'apparaît pas l'espoir de bons résultats ou si la chose présente par ailleurs des dangers spéciaux, on écartera prudemment les fidèles de ces réunions et celles-ci seront dissoutes à temps ou amenées peu à peu à disparaître. Comme l'expérience enseigne que les grandes réunions do ce genre portent peu de fruit et généralement sont plus dangereuses, on ne les autorisera qu'après un examen très sérieux.

Aux colloques entre théologiens catholiques et non catholiques, on n'enverra que des prêtres qui, par leur science théologique et leur ferme adhésion aux principes et normes établis en cette matière par l'Église, se seront montrés vraiment aptes à ce ministère.

IV. Toutes ces conférences ou réunions, publiques ou non publiques, d'un large accès ou non, organisées de commun accord, pour que chacune des deux parties, catholique et non catholique, traite pour en discuter sur un pied d'égalité des questions de foi et de morale et expose, comme lui étant propre une doctrine de sa confession, sont soumises aux prescriptions de l'Église qui ont été rappelées par l'*Avertissement* « Cum compertum » émané de la S. Congrégation le 5 juin 1948[1]. Les réunions mixtes ne sont donc pas absolument prohibées, mais elles ne peuvent avoir lieu qu'avec l'autorisation préalable de l'autorité ecclésiastique compétente. Ne sont pas soumises au *Monitum* les instructions catéchétiques, même données à un groupe, ni les conférences dans lesquelles la doctrine catholique est exposée à des non-catholiques qui veulent

1. *Acta Ap. Sedis*, XL, 1948, p. 257.

se convertir, même si, à cette occasion, les non-catholiques exposent la doctrine de leur Église pour apprendre clairement à se rendre compte de ce en quoi leur doctrine s'accorde avec la doctrine catholique et en quoi elle en diffère. Ce *Monitum* ne vise pas non plus les réunions mixtes de catholiques et de non-catholiques, dans lesquelles il n'est pas question des matières de foi et de morale, mais où l'on discute de la manière dont, en unissant ses efforts, on défendra les principes du droit naturel ou de la religion chrétienne contre les ennemis de Dieu aujourd'hui unis entre eux, ni les réunions dans lesquelles on traite du rétablissement de l'ordre social et d'autres questions du même genre. Il est évident que même dans ces réunions, il n'est pas permis aux catholiques d'approuver ou de concéder ce qui ne concorderait pas avec la Révélation divine et la doctrine de l'Église, même en matière sociale.

Quant aux conférences et aux réunions *locales* qui, d'après ce qu'on vient de dire, sont touchées par le *Monitum*, les Ordinaires de lieux reçoivent pour trois ans, à compter de la promulgation de cette Instruction, le pouvoir de donner la permission du Saint-Siège qui est préalablement requise, mais aux conditions suivantes, à savoir :

1° que l'on évite absolument toute participation mutuelle aux fonctions sacrées ;

2° que les conversations soient dûment surveillées et dirigées ;

3° qu'à la fin de chaque année on fasse savoir à cette S. Congrégation en quels lieux ces réunions se sont tenues et quelles expériences l'on en a recueillies.

Au sujet des *colloques entre théologiens* dont on a parlé ci-dessus, la même faculté est accordée pour le même temps à l'Ordinaire du territoire où ces colloques ont lieu ou à l'Ordinaire commun, délégué de mutuel accord par les autres Ordinaires pour diriger cette œuvre, aux conditions ci-dessus mentionnées, pourvu cependant que chaque année on fasse rapport à cette S. Congrégation sur les questions traitées, les personnes qui y ont pris part et ceux qui, de chaque côté, ont fait des rapports.

Quant aux *conférences et réunions interdiocésaines ou nationales et internationales*, il faut la permission préalable, particulière pour chaque cas, du Saint-Siège ; dans la demande, il faut ajouter l'indication des questions et matières à traiter et les noms des rapporteurs. Il n'est pas permis, avant d'avoir obtenu cette autorisation, d'entamer la préparation extérieure de ces réunions ou d'apporter son concours aux préparatifs faits par les non-catholiques.

V. Bien que dans ces réunions et conférences il faille éviter toute participation quelconque aux fonctions sacrées, on n'interdit pas la récitation en commun de l'Oraison dominicale ou d'une prière approuvée par l'Église catholique, dite à l'ouverture et à la clôture de ces réunions.

VI. Si c'est le droit et le devoir de chaque Ordinaire de surveiller, d'aider et de diriger cette œuvre dans son diocèse, une collaboration entre plusieurs évêques sera cependant opportune et même nécessaire pour établir des organismes et des institutions chargés de surveiller l'ensemble de cette activité, de l'examiner et de la diriger. Il appartiendra donc aux Ordinaires de s'entendre entre eux pour voir les moyens aptes à obtenir une uniformité convenable d'action et une liaison bien ordonnée.

VII. Les supérieurs religieux sont obligés de veiller à ce que leurs sujets se conforment strictement et fidèlement aux prescriptions du Saint-Siège ou des Ordinaires en cette matière.

Pour que cette œuvre magnifique de « réunion » de tous les chrétiens dans l'unique vraie foi et dans l'unique vraie Église devienne de jour en jour davantage une part de choix de la charge d'âmes universelle et que tout le peuple catholique implore de Dieu avec plus d'instance ce « retour à l'union », il sera certainement utile que l'on fasse connaître aux fidèles d'une manière opportune, par exemple par des lettres pastorales, ces problèmes ot ces efforts, les prescriptions de l'Église en la matière et les raisons qui les inspirent.

Tous, mais surtout les prêtres et les religieux, doivent être stimulés et enflammés de zèle afin que, par leurs prières et leurs sacrifices, ils s'efforcent de féconder et de promouvoir cette œuvre ; qu'on rappelle à tous que rien ne prépare plus efficacement à ceux qui sont encore dans l'erreur les voies à l'acceptation de la vérité et de l'Église que la foi des catholiques prouvée par la pureté de leurs mœurs.

Donné à Rome, au palais du Saint-Office, le 20 décembre 1949.

† François card. Marchetti-Selvaggiani, *secrétaire.*
Alfred Ottaviani, *assesseur.*

Le Message évangélique et les Églises [1].

L'Église est le corps du Christ. Comment donc peut-on parler de plusieurs Églises ? De même qu'il n'y a qu'un Christ, il ne peut y avoir qu'un corps du Christ. Ne s'ensuit-il pas qu'il ne peut y avoir qu'une Église ? Ou encore : le message du Christ est unique et parle d'unité. L'Église qui a à annoncer ce message d'unité ne doit-elle donc pas, elle aussi, être unique ?

C'est en face d'un grave problème que nous place cette question. Il est même doublement grave si nous le considérons dans la perspective du message. Il n'y a sous le ciel qu'un seul nom donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés, le nom de Jésus-Christ. C'est pour annoncer ce nom unique, pour annoncer ce message sans équivoque, que l'Église du Christ existe. Or si nous portons notre regard sur le monde, nous n'y rencontrons pas l'image d'une Église une et unique. Nous trouvons une série d'Églises ou de confessions différentes, qui — alors même que chacune se donne comme annonçant le message du Christ — interprètent ce message et l'œuvre du Christ de manières différentes, guident les hommes sur des voies de salut différentes.

Nous sommes ainsi placés en face de la question : le message unique ne condamne-t-il pas la multiplicité des Églises ?

Si l'unique Église du Christ se présente avec une dispersion telle qu'en fait on doit parler de plusieurs Églises différentes, cela prouve, d'un certain point de vue, le pouvoir du péché dans l'Église. Nous avons toute raison de demander avec l'Apôtre : « Le Christ est-il donc divisé ? » Mais non, la raison de la dispersion et des fissures de l'Église ne se trouve pas chez le Christ, mais chez ses disciples et imitateurs, qui sont trop faibles ; non pas dans le message, mais

1. Ces pages sont traduites de la *Herdabrev* (lettre pastorale, cfr *Irénikon* XXII (1949), p. 444) du Dr. Nygren sur le message du prêtre dans l'Église. Si N. étudie les conséquences de cette notion dans le problème de l'Unité alors que sa lettre, adressée au clergé de son diocèse, ne cherche dans les autres chapitres qu'à définir le sacerdoce, c'est sans doute que ce problème lui tient à cœur. De fait, il a toujours pris une part active aux conférences œcuméniques et aux réunions de travail. Mais, comme on le voit ici une fois de plus, il y a toujours tenu le rôle d'un théologien luthérien convaincu. Le ton du petit exposé que voici n'est donc pas particulièrement « irénique », mais il est bon de lire aussi cela, pour se persuader que l'unité n'est pas encore pour demain (N. d. l. R.).

dans l'infirmité de ceux qui ont à le porter. On peut dire, certes, que la richesse de l'évangile est tellement au delà de toute mesure que nulle société ecclésiastique particulière ne peut prétendre en avoir totalement saisi le contenu, et pourtant cela ne causerait pas nécessairement la déchirure de l'Église si le péché ne s'était mis de la partie. Dans cette brisure des diverses sociétés ecclésiastiques il entre une bonne part de fausse ambition humaine, de pécheresse affirmation de soi, qui barre la route au message évangélique et à ses effets dans le monde. Et ce n'est pas aux yeux de ceux du dehors que la désunion de l'Église cause le scandale le moins grave.

Aux yeux de beaucoup, le problème « des Églises » paraît assez aisé à résoudre, si seulement l'on peut compter sur un peu de bonne volonté de tous les côtés. Si les Églises ou confessions, au lieu de n'entrer en rapports entre elles qu'avec affirmation de soi, avec volonté de puissance, avec défiance, le faisaient en toute charité et confiance ouvertement fraternelles, tout ce qui les sépare devrait pouvoir être mis hors de cause. Si seulement chaque Église consentait à abandonner quelque chose de sa tradition propre, prenait le parti d'écouter les autres, d'apprendre des autres, on devrait sans trop tarder aboutir à l'unité tant désirée.

Il peut paraître en aller ainsi. Mais il y a un autre aspect des choses, sur lequel l'idée de message a une fois encore quelque chose d'important à nous dire. « Que tous soient un » : voilà ce que Notre-Seigneur demande pour son Église. La route qui mène à l'unité de l'Église ne passe pas seulement par la charité fraternelle, elle passe aussi par la fidélité au message que Dieu nous a confié. Penser que l'unité puisse être obtenue par un compromis entre les diverses communions ecclésiastiques et par le fait que ces communions iraient à la rencontre l'une de l'autre, c'est prouver que l'on a totalement oublié que nous sommes uniquement les porteurs d'un message. Le message que nous avons à présenter ne nous appartient pas, comme si nous pouvions en disposer à notre gré et en abandonner tel ou tel élément. Le message est de Dieu : il échappe à notre libre disposition. Dieu nous a donné son évangile, le message qui parle du Christ. C'est ce message-là que nous avons à présenter. Quand donc les différentes « Églises » ou confessions interprètent ce message de différentes façons, il est, si l'on comprend bien la situation, dépourvu de sens de demander : comment pourrons-nous unir par compromis nos différentes pensées, de manière à être tous d'accord ? La question doit plutôt se poser ainsi : quelle était *sa*

pensée, à lui qui a lancé le message ? Alors la question qu'une confession adresse à une autre est celle-ci : avez-vous compris vraiment l'évangile dans son sens le plus profond et la plénitude de son contenu ? A ce prix la brisure de la chrétienté implique une mise en demeure de pénétrer plus avant dans la vérité de l'évangile. C'est très justement que nous chantons dans notre cantique suédois :

Que de plus en plus un troupeau dispersé
Soit réuni à la lumière de ta vérité,
Et qu'il puisse n'y avoir à tout jamais
Qu'un seul berger et un seul bercail.

C'est à la lumière de la vérité que l'unité doit être conquise. Ce n'est pas en sacrifiant une vérité aperçue qu'on promeut l'unité, c'est en pénétrant plus avant dans la vérité.

Notre Église évangélique doit son origine à un tel approfondissement de la vérité de l'évangile. Dans l'Église du Christ le message sur le Christ a été annoncé tout au long des temps, et il ne s'est trouvé aucun temps où l'évangile ait entièrement disparu, mais tantôt il s'est présenté dans une clarté plus grande, tantôt il a été mélangé d'une foule de choses provenant d'autres sources, en sorte qu'on avait peine à en saisir le véritable sens. C'est en cette dernière situation que Luther trouva l'Église. Il ne voulut pas fonder une autre Église, et ce n'est pas cela qu'il fit. Ce qu'il voulut, c'était restituer à l'Église du Christ l'évangile en toute sa pureté. Ce fut précisément le fait que l'évangile redevint pour lui un message vivant, une parole personnelle du Dieu vivant, qui le poussa sur la voie de la réforme. Si vraiment l'évangile est un message de Dieu, peut-il rien y avoir de plus urgent que d'apprendre à connaître et à comprendre ce message dans son sens propre et primitif, et de le prêcher, pur et clair, dans la communauté ? Si vraiment Dieu a agi à notre bénéfice par le Christ, s'il a envoyé le message de l'expiation et de la délivrance réalisées par lui, peut-il rien y avoir de plus important que de donner à ce message le moyen d'atteindre les hommes sans s'altérer et d'accomplir en eux son action libératrice ? C'est là le motif profond pour lequel Luther a constamment mis l'accent sur « l'Écriture seule » et « la Foi seule ». S'il retourne constamment à la Parole, c'est qu'il rencontre là le message divin : cela est inscrit dans son insistance pour que le message de Dieu résonne clairement et sans mutilation. Quant à la doctrine de la « justification par la foi seule », ce n'est donc pas seulement une « doctrine », c'est précisément le message eschato-

logique sur le Christ, sur la façon dont Dieu, par le Christ, nous arrache à la domination du péché et de la mort pour nous donner la justice et la vie.

Il ressort de tout cela que si notre Église évangélique-luthérienne porte ce nom, ce n'est pas qu'elle soit autre chose que l'Église du Christ ou qu'elle mette en valeur certaines pensées particulières à côté de la foi chrétienne universelle. Elle n'a aucun message propre et autonome à côté du message chrétien ; elle exige seulement que ce message soit pris pleinement au sérieux et présenté selon son sens originel. De même qu'il n'y a qu'un seul message chrétien, il n'y a qu'une seule Église du Christ. C'est d'elle que nous confessons au 3e article du Symbole : « Je crois en une Église sainte et universelle, la communion des saints ». Nous remercions Dieu de nous avoir établis prêtres dans cette unique Église du Christ pour annoncer le message sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nous le remercions d'avoir, par son serviteur Martin Luther, ouvert les yeux de son Église sur l'infinie grandeur de ce message.

Parce que notre Église évangélique-luthérienne ne veut rien d'autre que le message, le message pur et clair, elle peut, par sa fidélité aux pensées fondamentales de la Réforme sur « l'Écriture seule » et « la Foi seule », contribuer de la manière la plus profonde à unifier la chrétienté. Car l'unité nous est donnée déjà dans le Christ : l'unité réside dans l'évangile, dans le message qui parle de lui.

ANDERS NYGREN.

(traduit par L.-M. DEWAILLY, O. P.)

LIVRES REÇUS *(suite)*

ROBERT ANDRAULT, *A l'Ombre des Carpathes*. (Coll. Voyages et Aventures). Paris, Suisse, 1946 ; in-8, 428 p., une carte, nombreuses illustrations hors-texte. — NICOLAS LESKOFF, *Le Vagabond ensorcelé*. Roman. Trad. du russe par G. Arout. (Coll. « Les grandes œuvres étrangères »). Paris, Éd. de Flore, 1947 ; in-12, 144 p. — NICOLAS OSTROVSKY, *Et l'Acier fut trempé*. Roman. Trad. du russe, par V.Feldman. Préf. de Romain Rolland. Genève, Éd. des Trois Collines, 1946 ; in-12, 308 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Prot. Serge Boulgakov. — Apocalypse de saint Jean. Essai d'interprétation dogmatique (en russe). Paris, YMCA, 1948 ; in-8, 354 p.

Le P. Boulgakov constate que malgré la défense par l'Ange du chap. 22 de sceller les paroles prophétiques du livre de l'Apocalypse, de fait elles ont été scellées de plusieurs façons, entre autres par le silence de l'Église (orientale) même, qui n'en fait pas usage dans sa liturgie. Ce dernier travail du célèbre professeur de l'Institut Saint-Serge à Paris, n'a pu paraître qu'en première rédaction ; peut-être des pages comme les pp. 161 ss. (sur les noces de l'Agneau) auraient-elles gagné en clarté si une révision avait été possible. Le P. B. distingue l'Apocalypse de l'eschatologie proprement dite. C'est une philosophie chrétienne (en symboles prophétiques et ontologiques — il ne s'agit pas d'un « pamphlet politique ») de l'histoire *terrestre*, qui a comme but principal la préparation du règne millénaire, le passage indispensable vers la fin du monde. Ce règne n'est pas considéré ici comme une allégorie de l'Église dans son état actuel, mais signifie une nouvelle existence concrète de l'Église, pendant laquelle Satan est lié et l'Église de la terre vit dans un état intermédiaire de communion avec l'au-delà. La conversion d'Israël pourrait se rapporter à cette période (et l'Union des Églises !). Ce millénarisme mitigé est proposé aujourd'hui aussi par d'autres théologiens. C'est plutôt dans la question de l'apocatastase que l'argumentation scripturaire du P. Boulgakov semble être entièrement préconçue. Pourquoi chap. 21, 1-5 et 22, 3-5 (« il n'y a plus rien de maudit ») constitueraient-ils une preuve indubitable en faveur de cette doctrine ? En ces endroits, l'état de la Nouvelle Jérusalem et du Paradis céleste est mis en opposition avec la situation de l'Église sur terre, où le bon grain est encore mêlé à la zizanie. Rien de plus. En général on peut dire que cette étude est assez sobre ; à bien des endroits, elle est pénétrante et profonde. En effet, « nous sommes peut-être entrés dans une plus grande maturité historique pour apprécier et comprendre davantage l'Apocalypse — en tous cas nous en mesurons d'une autre façon qu'autrefois les images grandioses ». La science a fait beaucoup, mais l'esprit restait en sommeil : « Se réveillera-t-il maintenant, en face de l'Apocalypse même de la vie ? » (p. 191). Remarquons cependant qu'à la p. 126 (note 2), p. ex., le P. B. s'adonne encore à l'ancien sommeil pour constater que, selon l'Apocalypse, Rome n'est pas du tout la « Ville Sainte » que les « dogmaticiens catholiques » en ont fait. Çà et là, cette même verve polémisante gâte le ton général. D. T. S.

P. Galtier, S. J. — Les deux Adam. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-16, 134 p.

L'A. estime que l'opinion thomiste selon laquelle la Rédemption est le motif unique ou principal de l'Incarnation ne saurait s'accommoder vraiment de la doctrine traditionnelle, qui voit dans le Christ la clef du système du monde choisi de toute éternité par la Providence divine. Scot et surtout Molina s'accorderaient mieux avec la tradition, rejetant dans la question du motif de l'Incarnation la Rédemption au second plan. Nous ne pouvons songer à nous étendre ici sur ce sujet théologique si important. Remarquons que ce qu'on dit à la page 115 (Adam voulu et demeuré étranger au Christ jusqu'au jour où, ayant péché, la Rédemption lui a été nécessaire) ne peut s'appliquer à la pensée de saint Thomas ; cfr III, XXIV, a. 4 : *Cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit ipsum et nos.* — Nous nous demandons ensuite si dans toute cette discussion, il ne serait pas opportun de distinguer entre deux aspects de l'Incarnation : 1° l'Incarnation *in corpore peccati* (le Verbe « fait chair » — l'aspect de la Rédemption) et 2° l'Incarnation *in mysterio quod absconditum fuit a saeculis* (Col. 1, 26, le Verbe « Sagesse », fondement de notre élection éternelle). Seule l'Incarnation vue dans le temps (*sub lege*) laisse surgir des divergences. Mais il semble que sous cet aspect ceux qui ne rattachent pas le motif de l'Incarnation immédiatement à la Rédemption ont tort, car le Verbe Incarné (en tant que « fait péché pour nous », 2 Cor. 5, 21) ne pourrait être considéré sans rapport avec notre restitution dans la justice. Il sera nécessaire dans cette matière de rejoindre la pensée théologique de l'antiquité, surtout grecque, et de tenir compte de certaines préoccupations de la théologie récente dans l'Église d'Orient (la Sophiologie), préoccupations qui jusqu'ici n'ont pas encore trouvé une expression vraiment satisfaisante. D. T. S.

Jean Rivière. — Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine. Albi, Chez M. le Chan. Lombard, 1948 ; in-8, XX-549. p., 800 fr. fr.

Defunctus adhuc loquitur. Ce gros volume n'apprendra rien de neuf à ceux qui sont au courant des nombreuses études antérieures de M. le chanoine Rivière. On y trouvera des articles et des comptes rendus sur la Rédemption, datant de toutes les périodes de la carrière de l'érudit théologien de Strasbourg depuis sa thèse doctorale (1905) consacrée à ce sujet. Les éditeurs le présentent comme « une synthèse définitive de toute son œuvre, en même temps qu'une revue d'ensemble des travaux parus sur la question depuis plus de quarante ans ». A ce titre, ce recueil peut utilement simplifier le travail des chercheurs. Il peut aussi faciliter leur jugement de valeur sur les recherches patientes, et parfois aussi impatientes du fougueux polémiste et professeur défunt. D. T. S.

Franz J. Leenhardt. — Le Sacrement de la Cène. (Série théologique de l'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948 ; in-8, 128 p., 5,50 fr. s.

Cette étude fait pendant à celle que l'A. a consacrée au baptême en 1944 : *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (cfr *Irénikon* XXI (1948), p. 45) ; elle se propose de rendre aux chrétiens réformés d'aujourd'hui une meilleure intelligence du sacrement de la sainte Cène. Peut-être sommes-nous en droit de considérer ce présent travail comme devant fournir à l'essai si sympathique de M. Thurian sur la liturgie : *La joie du Ciel sur la Terre*, son armature dogmatique (cfr *Irénikon* XX, 1947, p. 116). La préface que M. L. y avait apposée semble nous y autoriser. Toujours est-il que l'A. reprend ici les grandes thèses traditionnelles de la théologie sacramentaire de l'Église Réformée. Dans la défense qu'il en donne on retrouve l'arsenal classique des arguments de la controverse et ce n'est pas par là que l'ouvrage fait montre d'une grande originalité. On notera cependant avec intérêt l'attention toute spéciale qu'a eue l'A. de replacer dans le cadre de la Pâque juive la dernière Cène et l'Institution de l'Eucharistie ; mais cet effort nous a paru incomplet. M. L., en effet, semble ne pas tenir suffisamment compte des formulaires rituels du judaïsme, dont on a tout récemment encore montré l'importance dans l'élaboration des anaphores et des rites eucharistiques de l'Église primitive. Notons aussi que l'ouvrage comporte une étude très claire de la notion du Sacrement dans la théologie réformée, qui permet d'en saisir avec précision la portée exacte. D. E. L.

Wolfgang Schweitzer. — Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament. Zurich, Gotthelf, 1948 ; in-8, 64 p.

La commission œcuménique sur le message politique et social de la Bible est tombée d'accord pour considérer que le message propre de celle-ci est la Seigneurie de Jésus-Christ, mais ses membres sont actuellement partagés sur la question de l'étendue de cette seigneurie « sur la terre ». L'A. de l'opuscule, qui est pasteur luthérien et secrétaire de la dite commission, traite d'un aspect particulier de ce problème fondamental pour une « Église confessante » ; il le fait dans les termes luthériens de « Loi » et « Évangile ». Voici la solution d'eschatologisme mitigé qu'il esquisse, si toutefois nous l'avons bien comprise tant son exposé est dense. Si les chrétiens individuels appartiennent aux deux « éons », tout comme y appartenait le Christ durant son humiliation, et doivent, par conséquent, proclamer la seigneurie de celui-ci, les pouvoirs établis de ce monde ne le transcendant pas, doivent se limiter à le maintenir sous la « Loi » et à le défendre contre les « puissances », vaincues par le Seigneur mais gardant, jusqu'à son retour, une certaine latitude d'action chaotique ; ces pouvoirs tomberont d'ailleurs à la fin de cet « éon » sous la coupe de ces puissances. L'A. n'aurait-il pas été plus fidèle aux principes de l'interprétation biblique

recommandée par la Commission, si au lieu d'avoir eu beaucoup recours à des apocryphes juifs (et à GUENTHER DEHN : *Engel und Obrigkeit*) il avait fait intervenir davantage la théologie de la royauté dans l'Ancien Testament ? D. C. L.

Theo Preiss. — Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes. (Theologische Studien, 21). Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947 ; in-8, 40 p.

Karl Barth. — Die Schrift und die Kirche. (Même coll., 22). Ibid., 1947 ; in-8, 44 p.

Ces deux cahiers traitent au fond d'un même sujet. Dans l'un et l'autre il est dit que la Bible n'est pas un « pape en papier » (p. 13 et p. 16), que l'autorité de son témoignage est l'autorité de Jésus-Christ même, une autorité spirituelle. Theo Preiss écrit sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit; K. Barth ajoute que ce témoignage est aussi extérieur, par l'édification de la communauté, que constitue l'*Ereignis* de la communion du Saint-Esprit — et il y revient à sa conception congrégationaliste de l'Église. On peut donc dire qu'il s'agit ici de deux « antipapes en papier »; mais un catholique, en lisant p. ex. *Éph.* 4, 11-16, croit savoir (par un témoignage intérieur aussi bien qu'extérieur), que la réalité de l'Église est infiniment plus riche que ces deux théologiens réformés ne voudraient l'admettre. N'y aurait-il pas de critère objectif en cette matière de si grande importance, où la dissension entraîne de si néfastes conséquences pour la prédication de la Bonne Nouvelle ? D. T. S.

Mary Frances Thelen. — Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology. New-York, King'sCrown Press, 1946 ; in-8, 220 p.

Depuis 1932, date de l'apparition du livre *Moral Man and Immoral Society* de Reinhold Niebuhr, s'est formé, en Amérique du Nord, autour des idées de cet éminent théologien protestant, un groupe de penseurs parmi lesquels Reinhold et Richard. Niebuhr, W. M. Horton, L. Calhoun, J. C. Bennett, qui se trouvent en pleine lutte avec l'interprétation optimiste libérale du christianisme. C'est un retour à la conception plus réaliste de l'homme pécheur. L'analyse des positions adverses « optimistes » et « réalistes » constitue le thème de cette thèse. Là où elle touche les positions catholiques on est toujours surpris par l'étonnante inintelligence de celles-ci. D. B. S.

Michael Müller-Claudius. — Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis. Francfort-sur-le-Mein, Carolusdruckerei, s. d. ; in-12, 220 p.

Au moment même où la démence racique et antisémitique menace de renaître, l'A., psychologue spécialiste et protagoniste émérite de la lutte contre l'antisémitisme allemand, reprend le dossier nazi pour s'opposer

de nouveau à ce qu'il croit être finalement une superstition vulgaire, plus dangereuse néanmoins que l'art du tireur de cartes. Malgré la documentation extrêmement précieuse pour tout ce qui regarde l'antisémitisme nazi, la discussion du problème semble rester à la superficie du débat, qui devrait être proprement religieux et chrétien. Une théologie de l'histoire serait seule à même d'en établir le véritable sens, qu'une psychologie ne peut qu'éluder. En dernier ressort il s'agit du peuple élu qui n'échappe par aucune émancipation à la main du Dieu vivant, sans que ce fait puisse justifier d'aucune façon le bourreau. — La documentation de ce livre rend un service appréciable. D. B. S.

De Christen-Academicus en de Wetenschap. Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-8, 112 p.

La faillite de la science neutre soulève avec une nouvelle acuité la question : Quelle portée donner à la foi dans la fonction de la raison ? Il ne s'agit pas d'établir théoriquement une hiérarchie entre deux valeurs mais de les voir au contraire dans une unité de témoignage chrétien, vis-à-vis de la massification et la spécialisation dans les programmes d'enseignement dont souffre la formation universitaire. Cet « utilisme » dans la science a par trop éludé la question uniquement « scientifique » : celle de la *vérité*. « Intégration de la science », telle est le titre significatif de la première étude de ce volume, dont l'Avant-Propos porte en exergue les mots de Paul Ricœur : « C'est par une question sur la vérité que Jésus-Christ a été livré au supplice par Pilate ». Le *Greybook* du Dr. A. John Coleman, président de l'University Commission (organe de la Fédération mondiale des Étudiants) a imprimé à ce recueil important son caractère d'appel et de réveil. D. T. S.

F. Sherwood Taylor. — Two Ways of Life : Christian and Materialist. Londres, Burns, Oates et W., 1947 ; VIII-111 p., 7/6 net.

De prime abord cette juxtaposition entre chrétien et matérialiste peut sembler un peu simpliste ; mais l'A. de ce petit livre ne se laisse pas tenter d'écrire du déjà vu. Il ne fait pas de l'apologétique mais il expose et plaide. En ces derniers temps, dit-il, certains matérialistes appuient leur morale sur le fait que l'homme est un membre responsable d'un « Tout » vivant et qu'il doit conformer son action à cet impératif social. Cela est vrai, dit l'A. mais cet argument ne tient pas compte de la psychologie de l'homme moyen. Le catholicisme, au contraire, présente sa conception du monde sur une base qui n'est pas antilogique mais qui dépasse infiniment cette faculté primaire de l'homme. A preuve, d'une part, le Cantique des Cantiques et les autres Livres saints, et d'autre part l'ensemble de la vie de l'Église, indestructible depuis le commencement des temps. Que celui qui a des oreilles entende ce message mystique. A.

Stanislaw Urbańczyk. — Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich. Cz. I. Biblia Królowej Zofii a staroczeskie przeklady Pisma Św. (Rozprawy Wydzialu Filologicznego, t. LXVII, nº 2). Cracovie, Polska Akademia Umiejetności, 1946; in-8, 183 p.

On savait déjà que la plus ancienne traduction de la Bible en polonais, connue sous le nom de la *Bible de la reine Sophie*, de 1455, a dû être faite sur un original tchèque. Le mérite de l'A. est d'avoir démontré que, d'une part, cet original doit être cherché parmi les textes tchèques de l'époque hussite (ce qu'on appelle la « 2e rédaction ») et que d'autre part, la Bible polonaise représente le travail de cinq traducteurs successifs dont chacun avait une conception personnelle de sa tâche. La partie consacrée à l'étude des emprunts tchèques dans le vocabulaire de la Bible de Sophie (nº 95-171) est de la plus haute valeur pour l'histoire de la langue polonaise.

B. U.

C. L. Pauwels, O. P. — Bekeering, Bekeerling, Bekeeringswerk. Deel I. De Bekeering. Utrecht, Het Spectrum, 1947 ; in-8, 148 p.

La Conversion, le Converti, l'« Apostolat » des conversions : de cette trilogie, voici la première partie où l'A., sans simplifier, étudie les implications multiples et variées de la conversion, sa nature, ses préparations, ses conséquences. Il s'agit dans cette première étude d'une investigation essentiellement théologique, mais de nombreux exemples concrets l'imprègnent de réalisme et d'actualité. Ce petit livre est instructif et éclairant. D. T. S.

Thomas Ohm, O. S. B. — Die christliche Theologie in Asiatischer Sicht. Munster, Aschendorff, 1949 ; in-8, 48 p., 1,80 R. M.

Observateur expérimenté des choses de l'Asie, l'A. sonde dans cette conférence élargie en brochure la réceptivité des mentalités religieuses asiatiques en regard de la doctrine chrétienne. Il est conscient du rôle important que les Asiates sont appelés à jouer dans une ultérieure mise en valeur du message du Christ. Par maints exemples il nous montre comment la semence de la Parole trouverait ici une « bonne terre » pour donner des fruits nouveaux et abondants. D. T. S.

Moja Pervaja Kniga o Pravoslavnoj Věrě. (Mon premier livre sur la Foi Orthodoxe). Paris, YMCA, s. d. ; in-8, 230 p.

Exposé très simple de la doctrine chrétienne orthodoxe russe destiné au premier âge. Il suit les grands faits de l'Histoire Sainte dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et contient des notions élémentaires sur la doctrine religieuse, ainsi que l'indication des fêtes et des prières liturgiques principales qui sont en relation avec les événements ou la doctrine. De nombreux dessins à la plume illustrent le texte. A la fin de chaque cha-

pitre des questions en résument la substance : on indique aussi aux enfants de petits travaux manuels ou des œuvres faciles pour s'associer à la vie de l'Église. D. T. B.

Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu Otcu. (Les récits sincères d'un pèlerin à son Père spirituel). Paris, YMCA, 3ᵉ éd., 1948 ; in-8, 294 p.

Irénikon-Collection publiait en 1928 la première traduction française des *Récits* qui firent grande impression alors. Depuis *Irénikon-Revue* a eu l'occasion de signaler les traductions allemande, anglaise et française de cet ouvrage « sensationnel » en Occident. — L'YMCA nous donne une nouvelle édition des quatre premiers récits, de trois autres d'authenticité douteuse et trois « Clés » pour la « prière de l'intelligence » tirées des saints Pères. L'intérêt de la nouvelle édition est l'*Introduction* par l'archimandrite Cyprien Kern, connu de nos lecteurs. Tout en replaçant les *Récits* dans leur contexte russe elle montre leur caractère profondément traditionnel pour l'Orient chrétien. La « sensation » qu'ils ont produite en Occident chrétien a été donc le fruit de l'ignorance et leur lecture attentive et révérencieuse portera un fruit œcuménique. D. C. L.

Dr. Theodor Kardinal Innitzer, Archevêque de Vienne. — **Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi.** Kurzgefasster Kommentar z. d. 4 hl. Evangelien, V. Vienne, Herder, 1948 (4ᵉ éd.) ; XVI-448 p.

Les circonstances politiques ont imposé des vacances forcées à l'éminent auteur ; elles lui ont accordé le loisir de reprendre et mettre à jour, pour la quatrième fois déjà, ce commentaire synoptique de la passion et de la résurection de N.-S. selon les quatre Évangiles. Cette œuvre s'était imposée depuis longtemps par sa solidité d'information scientifique et son indépendance nette et franche de tout ce qui ne sert pas immédiatement à l'intelligence de la lettre du récit canonique lui-même. Ces qualités, certes très rares, sont d'autant plus appréciables que l'A. se montre à chaque page en pleine possession de toute l'instrumentation la plus moderne. Il n'ignore aucun détail de la littérature ni des théories relatives au sujet traité ; celles-ci sont discutées, évaluées ou rejetées avec une pénétration et une modération qui en rend la lecture extrêmement agréable et paisible. D. B. S.

W. Moock. — **Natur und Gottesgeist.** Francfort s/Mein, Carolusdruckerei, 1947 ; in-8, 324 p.

Le savant théologien dont nous présentons ici vraisemblablement le dernier ouvrage — un recueil d'articles parus dans diverses revues allemandes —, fut un penseur d'une envergure particulièrement universelle. Ses profondes connaissances s'étendaient aussi bien à la théologie franche-

ment thomiste, qu'aux sciences exactes, spécialement aux mathématiques, à la biochimie et à la psychologie expérimentale ainsi qu'à l'ethnologie et à toutes ses ramifications. De fait, les articles de ce recueil qui frisent toujours les frontières entre la théologie et la science (continuité cosmique, le « Paradis », la stigmatisation, la « clairvoyance » et le concept du temps, Galilée comme symbole, et une large discussion des résultats les plus récents de la physique moderne) révèlent plutôt leur auteur comme un contemplatif tendant à la méditation « circulaire » qui tourne toujours autour d'un même centre : Dieu. Le livre n'a pas besoin de recommandation.

D. B. S.

Guillaume du Vair. — De la sainte Philosophie. Philosophie Morale des Stoïques. Édition annotée par G. Michaut. Paris, Vrin, 1945; in-12, 126 p.

Savante réédition de l'auteur laïque le plus souvent réédité dans la première moitié du XVIIe siècle, qui était goûté et repensé par Corneille, Racine, La Fontaine, Montaigne, François de Sales, Bossuet. On y saisit « encore distinct, bien qu'unis, les deux éléments qui feront la forte beauté de la littérature chrétienne au XVIIe siècle : toute la richesse intellectuelle de l'antiquité s'ajoutant à toute l'élévation religieuse de l'Évangile ».

D. B. S.

Dr. J. Barents. — Het Verschraalde Denken. La Haye, Daamen, 1946 ; in-8, 112 p.

Dans la théologie dialectique de Karl Barth et la « Reine Rechtslehre » de Hans Kelsen, bien que matériellement si différentes de portée, l'A. signale un parallèle de tendance, une identité formelle consistant en un rétrécissement de la pensée, qui ne se développe dans l'une et l'autre de ces doctrines qu'en fonction d'un principe unique. Le Dr. Barents estime que ces « systèmes » sont trop clos ; ils seraient en outre et surtout trop intolérants envers d'autres points de vue, qui permettraient de voir l'objet dans sa totalité. Le livre contient quelques simplifications injustes pour le besoin de la cause. P. ex. Barth n'a rien des « Doomsday Men » de Priestley (p. 35). Mais la thèse centrale de l'ouvrage est à retenir.

D. T. S.

HISTOIRE

Norman H. Baynes et H. St. L. B. Moss. — Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization. Oxford, Clarendon Press, 1948 ; in-8, XXXI-436 p., 48 pl., 3 cartes, 21 s.

Une douzaine de byzantinistes retracent ici comment dans l'empire byzantin se sont fusionnées — après beaucoup d'efforts et de lutte — la culture hellénistique, la tradition romaine dans le droit et le gouverne-

ment et l'évangélisation chrétienne façonnée sur le modèle grec. Indiquons brièvement la contribution de chacun. Après l'*Introduction* très pénétrante de M. Baynes viennent Moss : *Histoire (330-1204)*, Diehl : *(1204-1453)*; Andréadès : *Vie économique et finances publiques ;* Grégoire : *Église.* Notons en passant ses vues intéressantes sur la genèse du schisme. Est-ce que l'Église des sept conciles œcuméniques tient vraiment le concile de 879/80 pour son VIII[e] concile œcuménique comme l'affirme l'A. (p. 111) ? Delehaye : *Monachisme*, affirme que le terme de « Ordre de Saint-Basile » et « Basilien » pour les moines byzantins est une invention de savants occidentaux (p. 142 ; entendons : d'employés de la curie romaine à partir de la fin du XII[e] siècle); Diehl : *Art ;* Buckler : *Éducation ;* Marshall : *Littérature ;* Dawkins : *Langue grecque ;* Ennslin : *L'empereur et l'administration impériale ;* Vasiliev : *Byzance et l'Islam ;* Miller : *L'héritage byzantin dans le sud-est de l'Europe ;* Runciman : *Byzance et les Slaves ;* Meyendorff et Baynes : *L'héritage byzantin en Russie.* Chaque auteur a dû résumer sa matière dans l'espace d'un article ou d'une conférence ; néanmoins le tout donne une bonne vue d'ensemble, mais certaines redites étaient inévitables. L'empire comprenait à ses débuts tout le monde méditerranéen relié par une culture unique mais bilingue ; il fut brisé en deux moitiés qui ne pouvaient plus se comprendre. Dans l'empire romain d'Orient le grand facteur d'union est restée l'Église orthodoxe et toutes les routes y conduisaient à la Nouvelle Rome. Ses empereurs aimés et protégés de Dieu avaient reçu de Lui la tâche d'être les défenseurs de la foi sous l'étendard de l'icone *acheiropoiètos* du Sauveur, de combattre le combat du Seigneur des armées. On visait à une étroite collaboration entre l'État et l'Église. Plusieurs fois les auteurs reviennent sur la légende du césaropapisme. Le meilleur exposé des conditions de vie du peuple se trouve dans les biographies des saints : cette vie y paraît dangereuse et incertaine, mais allégée par la charité chrétienne. Dans Byzance et dans ses états héritiers, c'est l'Église qui a empêché la perte de la conscience nationale ; on rend souvent, dans ce volume, un hommage bien mérité aux frères SS. Cyrille et Méthode. M. Baynes insiste à bon droit sur ce que les performances des empereurs et de leur empire doivent être évaluées d'après le prix qu'elles ont coûté. Le livre est pourvu d'un index et d'un appendice bibliographique. D. I. D.

Walter Ullmann. — The Origins of the Great Schism. A study in 14th-century ecclesiastical history. Londres, Burns, Oates et W., 1948 ; in-8, XII-244 p.

Cette docte étude d'un médiéviste averti semble avoir bien réussi à mettre dans leur juste perspective les événements qui entourèrent et suivirent l'élection d'Urbain VI (1378). L'A. nous expose le désarroi de cette époque comme résultant d'une profonde crise théologique, qui caractérisa toute la structure spirituelle du XIV[e] siècle. Les intérêts nationaux ne jouaient qu'un rôle secondaire dans l'origine dn Grand

Schisme, qui présente plutôt « le tableau d'une indescriptible confusion mentale ». Sans s'en rendre bien compte, de nombreux ecclésiastiques dans les rangs les plus élevés de la hiérarchie se montraient de vrais enfants de leur temps, où les chocs d'idées nouvelles avaient un peu partout amoindri le discernement entre le vrai et le faux, et où les cardinaux eux-mêmes devenaient les protagonistes de théories dont les implications s'opposaient diamétralement à la doctrine et au dogme de l'Église. L'originalité de ce travail consiste en ce qu'il prend aussi sous la loupe les doctrines juridiques du moyen âge. « Monarchie contre oligarchie fut le vrai problème du schisme, ou vu sous un autre angle, monarchie absolue contre monarchie constitutionnelle » (p. 4). Sans aucun doute, l'Église, dans son fondement même de la primauté papale, traversa à ce moment la plus douloureuse et périlleuse épreuve de son histoire.

D. T. S.

B. van Bilsen, O. F. M. — Het Schisma van Utrecht. (Batavia Sacra). Utrecht, Het Spectrum, 1949 ; in-16, 190 p.

Histoire de l'Église vieille-catholique, bien documentée et consciencieusement écrite par un historien franciscain. Est-elle objective comme les éditeurs le disent ? Si cela était si évident, on pourrait attendre de cet exposé une fin prochaine de ce schisme lamentable, car il souligne bien de quel côté est la vérité. L'A., qui est spécialiste en droit canon, ne dit pas grand-chose des personnages qu'il évoque : rien par exemple de l'*esprit* de pénitence chez un Barchman Wuytiers, dont le souvenir survit encore aujourd'hui. Les multiples portraits qui ornent ce petit volume, et dont certains au regard sérieux, parfois même tourmenté, semblent fixer le lecteur nous suggèrent encore une autre « objectivité » à laquelle le texte ne rend peut-être pas suffisamment justice. D. T. S.

Henri Chappoulie. — Aux origines d'une Église. Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle, t. I. (Clergé portugais et Évêques français dans les royaumes d'Annam et de Siam). Paris, Bloud et Gay, 1943 ; in-8, XVI-452 p.

Ce gros volume raconte de façon très documentée (bibliographie imposante), les démêlés, pas toujours édifiants, entre les missionnaires portugais, fondateurs des premières missions, et les missionnaires français, envoyés en 1640 par la Congrégation de la Propagande, pour remédier aux inconvénients, abus et insuffisances du régime du patronat des rois de Portugal. Ce 1er volume nous conduit jusqu'en 1696. Certes, il n'est pas agréable, le spectacle d'une poignée de missionnaires, perdus dans une masse païenne et hostile, qui usent une partie de leurs forces à s'affronter ! Cependant, ces disputeurs acharnés furent en même temps des apôtres qui à tout instant risquaient leur vie. Aussi l'A. a tenu à exposer à la fois les âpres controverses qui dressaient les missionnaires d'Indochine les

uns contre les autres, et les travaux apostoliques qui faisaient d'eux les fondateurs d'une Église féconde en prêtres et en fidèles martyrs et confesseurs de J. C. — Cette étude magistrale est d'actualité en ce moment où (1949) l'Indochine moderne, le Vietnam en bordure de la Chine, sur un balcon océanique de 1500 kil., à un des grands carrefours asiatiques, avec ses deux millions de catholiques et ses 1500 prêtres indigènes traverse une crise grave. Le communisme frappe à sa porte. Aujourd'hui, beaucoup de Vietnamiens confondent la cause française et la cause chrétienne. Avec tous les vestiges français, il faut, disent-ils, balayer le christianisme, parce que d'importation française. Les missions indochinoises avec leurs 100.000 martyrs du XIX[e] siècle, sont en danger. Il ne semble pas exister d'autre solution que l'établissement d'une église vietnamienne.

P. H.

L. Cristiani. — L'Église à l'époque du concile de Trente. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, t. 17). Paris ,Bloud et Gay, 1948 ; in-8, 494 p., 480 fr. fr.

« Avant Luther, l'Église est plongée dans une profonde et universelle léthargie, la Bible est à peu près abandonnée ou mal comprise, les études sont réduites à un psittacisme superficiel et la discipline ecclésiastique offre le spectacle du plus déplorable relâchement. Avec Luther, la Réforme s'opère au moyen d'un réveil éclatant de l'esprit évangélique et biblique. Enfin, à la voix de Luther, l'Église catholique reprend conscience de ses devoirs, le concile de Trente est réuni et opère un redressement qui mérite le nom de Contre-Réforme » (p. 224). C'est ainsi que M. Cristiani expose audacieusement le résumé de l'histoire qu'il raconte. Plus les études historiques sur le concile de Trente et son époque voient le jour, plus il appert que le catholicisme moderne lui doit sa physionomie. C'est le concile de Trente qui a fait « notre » Église. Ceci est particulièrement actuel quand on songe au problème de l'adaptation du christianisme postulée par la société moderne. Une foule d'institutions relatives à l'organisation ecclésiastique, à la formation du clergé, à l'enseignement de la doctrine chrétienne et du catéchisme, aux ordres religieux, etc. — toutes questions dont une nouvelle réforme préoccupe tant les penseurs catholiques les mieux intentionnés d'aujourd'hui — s'expliquent en fonction des exigences de la société du XVI[e] siècle. C'est pourquoi cet ouvrage nous paraît marquer dans la série des volumes de l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin. Tous ceux que préoccupent les problèmes modernes doivent en entreprendre attentivement la lecture la plume à la main. L'A. a mis à profit avec beaucoup de méticulosité les travaux récents sur le Concile de Trente, notamment la publication des Actes de la *Goerresiana*. Avec ce volume, la grande *Histoire de l'Église* reprend définitivement le cours de sa publication. Beaucoup des collaborateurs prévus se sont éteints, notamment MM. Martin et Amann. Mais les éditeurs comptent sur le mérite des plus jeunes à qui il reviendra de nous donner la plus grande partie des volumes suivants.

D. O. R.

Ἀποστόλου Δ. Μέξη. — *Ἡ ἐν Χάλκῃ Ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολή. Ἱστορικὰ Σημειώματα* (1844-1935). Constantinople, Phazilet, s. d. ; in-8, 252 p.

Ceux qui connaissent tant soit peu l'Orient chrétien savent la place qu'occupèrent dans la vie religieuse des Églises orthodoxes les anciens élèves de l'École théologique de Halki. La plupart des prélats des Églises grecques du Proche-Orient y étudièrent et une élite parmi les clercs des Églises slaves y fréquenta souvent. — Après avoir retracé les essais d'organisation de l'enseignement ecclésiastique dans le Proche-Orient, surtout à partir du XVIIIe siècle, l'A. nous dit les efforts du patriarche œcuménique Germain IV, dès sa prise de possession du trône patriarcal en 1842. C'est au monastère de la Sainte Trinité à Halki qu'il juxtaposa l'École théologique et que les premières leçons furent données en octobre 1844. L'ouvrage que nous analysons expose, à travers un siècle d'existence, la vie de l'École de Halki. Il nous dit les noms de ceux qui l'ont dirigée en qualité de recteurs, des principaux professeurs, le programme de l'enseignement ; il nous livre les tables des élèves qui en sortirent avec, pour les dernières décades, le sujet des mémoires scientifiques présentés par eux. Car Halki tient à la fois du séminaire et de la Faculté de théologie. C'est un honneur pour l'Église de Constantinople d'avoir pu, à une période où sa liberté d'initiative était bien limitée par le régime ottoman, ériger et conserver ce foyer de vie chrétienne et de science. D. P. D.

Donald Attwater. — The Christian Churches of the East. Vol. 1, Churches in Communion with Rome. Vol. 2, Churches not in Communion with Rome. (Religion and Culture Series). Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1947 ; in-8, XIV-248 et XII-290 p., 4 dl chaque vol.

Ces deux volumes constituent en quelque sorte la revision de deux ouvrages antérieurs du même auteur : *Catholic Eastern Churches* et *Dissident Eastern Churches*, parus respectivement en 1935 et 1937. Les événements survenus depuis justifiaient ce travail de mise à jour qui s'étend non seulement aux statistiques mais aussi aux faits eux-mêmes. L'A. qui est une autorité incontestable en la matière, présente dans ces deux volumes une description aussi détaillée que vivante des Églises orientales, tant unies que séparées. La sympathique compréhension dont l'A. fait preuve envers les chrétiens orientaux est une raison de plus pour recommander vivement cet ouvrage à tous ceux qui s'intéressent aux Églises Orientales. Son exposé clair, méthodique et vivant le rendra particulièrement précieux aux latins désireux de connaître les caractéristiques de ces diverses Églises. R. K.

L. J. Rogier. — Geschiedenis van het Katholicisme in Nood-Nederland in de 16e en de 17e Eeuw. II. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1946 ; in-8, 823 p., planches hors-texte.

Ouvrage vraiment remarquable et devenu tout de suite classique. (Le

1er vol. a connu un succès éclatant). L'A. y a consacré de longues années et a étudié son snjet jusque dans les moindres détails. Ce volume traite de la seconde partie de l'histoire du catholicisme dans le Nord des Pays-Bas aux XVIe et XVIIe siècles. Il débute par les premiers essais de mission sous Sasbont Vosmeer, étudie ensuite l'extension de cette mission, puis l'histoire triste et compliquée de la pénétration du jansénisme en Hollande et sa coustitution en communauté schismatique. — La 2me partie retrace en détail le développement local de la mission (ou de la protestantisation) et cet exposé est des plus instructifs. On y voit combien le peuple néerlandais en général tenait à sa foi traditionnelle et comment ce fut le manque désolant de prêtres ainsi que la situation politique, l'oppression, qui finirent souvent par laisser le terrain au protestantisme. Un long chapitre, extrêmement intéressant sur la vie intellectuelle dans les Pays-Bas des XVIe et XVIIe siècles conclut l'ouvrage, qui se signale encore par ses qualités de style. Dans son ensemble, ce livre constitue un véritable monument, qui en finit définitivement avec les vieux mythes protestants. — A cause de l'étendue de ce 2me vol., l'éditeur donnera dans un supplément les registres et les cartes des deux tomes. On est heureux d'avoir enfin une étude si achevée sur cette période troublée et tragique de l'histoire de l'Église en Hollande. D. A. R.

Wilhelm Schamoni. — The Face of the Saints. New-York, Pantheon, 1947 ; in-8, 218 p., 120 illust. hors-texte.

L'A. a voulu écrire autre chose qu'une de ces « Vies des Saints » comme chaque foyer chrétien en possédait un exemplaire, il y a cinquante ans. Ce qui distingue cet ouvrage ce sont ces photographies, en pleine page, on pourrait presque dire « grandeur naturelle », du visage des saints dont l'histoire est brièvement racontée. Bon nombre de ces photos semblent nouvelles, peu connues. Chose digne de remarque : il y a comme un trait de ressemblance entre toutes ces physionomies éclairées par la grâce. Les saints, illuminés par la vision de Dieu qu'ils n'ont cessé de chercher, mortifiés par l'ascèse continuelle, enflammés de charité, vivant dans l'espérance et la joie, se sont modelés inconsciemment un visage où la vie intérieure transparaît. Particulièrement impressionnants sont les masques mortuaires. Une introduction décrit ce qu'est la sainteté, le mode de canonisation et discute la question de ressemblance des portraits anciens. Un beau livre qui est une méditation. D. Th. Bt.

Dr. Karl Jax. — Oesterreichs humanistische Sendung. Innsbruck, Rauch, 1946 ; 24 p., 1,50 M.

Il y a quelques années avant la guerre, voyant venir l'orage, l'ancien chancelier autrichien Schuschnigg avait exposé dans un beau livre quelle était à son avis la position — où si l'on veut la mission — de l'Autriche en regard des autres nations. Aujourd'hui, après de pénibles expériences qui

ont coûté cher à ce pays charmant qu'était l'Autriche, des hommes de l'avant-plan de la pensée reprennent ce thème et disent : Puisque géographiquement l'Autriche est située au cœur même de l'Europe, sur un des points névralgiques des contacts entre deux mondes, il faut que ce peuple se rende compte des responsabilités spirituelles d'une telle situation. Sans tomber dans les excès du dirigisme mais aussi sans se laisser aller au régime des parlementarismes impuissants et bavards, l'Autriche doit représenter cet équilibre, cette mesure et ce charme indéfinissable d'un vrai et éternel « humanisme ». A.

Yvan Roullet. — Lettres. Préface de Pierre Maury. Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-12, 194 p., 4.75 frs. s.

Les lettres réunies ici sont, à proprement parler, une biographie, c'est-à-dire la vie intime d'un pasteur protestant de France, théologien (cfr p. 53 et sv.), penseur maurassien qui, tout en étant impressionné par l'ordre catholique séculaire se sent impressionné aussi par la science psychologique d'un Proust. C'est, enfin, un patriote et un résistant, arrêté par la Gestapo et finalement exécuté par elle dans la nuit du 1 au 2 septembre 1944 à Strudhof en Allemagne. — Quiconque a été emprisonné par l'Occupant sait combien ce régime de contrainte matérielle était capable de faire naître une belle liberté d'esprit. Les « lettres » que nous avons lues et deux sermons témoignent de ce miracle. Et rien n'est plus instructif qu'un homme qui dans ces conditions monte aux cimes, — comme le fit le pasteur Roullet. A.

Otto Erich Strasser. — Vinet, sein Kampf um ein Leben der Freiheit. Erlenbach-Zurich, Rotapfel, 1946 ; in-8, 309 p.

C'est au nom de la liberté que la Réforme s'est faite contre l'Église. Mais très vite le protestantisme s'est vu contraint de faire à son tour œuvre d'autorité, d'imposer les nouveaux dogmes, de renforcer la discipline ecclésiastique : tant il est vrai qu'une société, sous peine de tomber dans l'anarchie, doit pratiquer des rites et veiller à ses institutions. C'est contre ces nouvelles contraintes qu'Alexandre Vinet a levé le drapeau de la liberté totale de la conscience. Puis, il a fondé une Église à son tour ; mais il explique sa position et expose ses vues sur les relations entre l'Église et l'État, entre l'individu et la société religieuse à laquelle il appartient et entre les exigences de l'Évangile et les responsabilités personnelles de chacun. Nous avons ici non seulement une biographie de Vinet mais encore un excellent résumé de sa théologie appuyée sur de nombreuses citations. A.

C. Močulsky. — Dostoevsky. Sa vie et son œuvre (en russe). Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 562 p.

Professeur de latin et de culture occidentale à l'Institut de théologie orthodoxe russe de Paris, mort en mars 1948, M. appartenait à l'ancienne Intelligentsia russe et avait une vingtaine d'années au moment de la « Renaissance » russe de 1910. Ses livres en portent la marque et le charme. Dans ce gros volume, d'une typographie peu élégante, paru à la veille de sa mort et qu'on peut appeler l'œuvre de sa vie, il trace avec un profond amour la biographie littéraire et spirituelle de D. dans l'ordre chronologique de ses écrits. Partout au centre se trouve l'homme en train de résoudre « l'énigme de sa personnalité » (p. 245). L'idéal de l'humanité est le Christ philanthrope mais c'est surtout à dépeindre la psychologie pécheresse de l'homme déchu que D. a excellé. Combien cette espèce de somme nous change heureusement des livres parus récemment sur le grand tragique, en différentes langues non russes et qui frisent pour la plupart le roman-feuilleton. D. C. L.

Peter F. Anson. — A Roving Recluse. Cork, Mercier, 1946 ; in-8, 230 p., 10/6.

C'est une auto-biographie peu commune et charmante que ce livre. L'A. est un descendant authentique et direct de saint Louis de France ainsi que de sainte Élisabeth de Portugal ; son père, amiral de la flotte britannique, est très protestant et conformiste. Destiné au Collège d'Éton où il rencontre ce que la Grande-Bretagne compte de plus riche et illustre, il ne peut y rester à cause de sa mauvaise santé ; se préparant à la carrière diplomatique, il y doit renoncer également à cause de son incapacité à maîtriser les langues étrangères ; il ne peut pas non plus finir sa formation d'architecte ; finalement il entre au noviciat des bénédictins anglicans de l'île de Caldey. Avec toute la communauté il devient catholique romain, mais quitte l'abbaye pour essayer la vie religieuse à Parkminster chez les Chartreux puis à la Grande Trappe et encore chez les franciscains italiens. Enfin, il abandonne la voie monastique tout en restant un catholique fervent et actif. Toutefois son admiration est grande pour Lord Halifax qu'il visite à Hickleton, et pour des communautés protestantes en Écosse. Mais son instabilité et son individualisme sont tels qu'il voyage en France, Italie, Canada, visitant les lieux monastiques les plus intéressants et prenant contact avec tout ce que le monde compte de plus vivant et pittoresque. — C'est un livre rafraîchissant par son non-conformisme authentique, par l'exercice d'une virile liberté au sein du plus orthodoxe catholicisme et par un humanisme toujours vigilant et actif. « The best-laid plans o' mice an' men gang aft agley », dit l'A., mais il poursuit sa Route à la lumière d'une belle étoile. A.

Chancelier Kurt von Schuschnigg. — Requiem. Mémoires (1938-1940). Traduit par André Françon. Paris, Selt, 1947 ; in-8, 328 p.

L'ex-chancelier d'Autriche raconte, dans ce volume, l'histoire des

semaines tragiques au cours desquelles Hitler se rendit maître, par sa manière félonne, de la petite république danubienne. Il y expose ses vues sur l'ensemble de la position de sa patrie dans l'espace balkanique et dans le jeu des forces européennes. Nous regrettons que le caractère de cette revue ne nous permette pas de donner à ce document historique et politique l'analyse détaillée qu'il mérite. D. B. S.

Bulletin analytique de Bibliographie hellénique (1947). Collection de l'Institut Français d'Athènes, fasc. III, IV, V. Athènes, Inst. Français, 1948 ; in-8, 173 à 399 p.

Ce n'est pas la première fois que l'inventaire de cette riche publication est dressé pour les lecteurs d'*Irénikon*. Elle constitue un répertoire complet des différentes publications parues en Grèce : celles-ci sont classées par ordre de matières et un bref résumé indique l'objet du travail. — Les fascicules III et IV renferment les domaines suivants : Littérature, allant de la poésie à la littérature pour enfants, en passant par le roman, les essais et le théâtre. Le seconde section traite des sciences exactes : mathématiques, chimie, physique, météorologie et médecine. Enfin, une troisième section, sous le titre de sciences humaines, groupe la philosophie et les sciences sociales avec leurs applications modernes, puis l'histoire et ses multiples ramifications. — Le fascicule V est réservé aux Revues et Périodiques et aux Tables. Disons que la présentation particulièrement soignée de ce Bulletin rend sa consultation aussi aisée que fructueuse.
D. P. D.

Slavonic Encyclopaedia, *edited* by Joseph S. ROUCEK, Ph. D. New-York, Philosopbical Library, 1949 ; in-4, XII-1445 p.

Ce volume, sous un titre présomptueux, offre un ensemble de renseignements généralement corrects, mas hétéroclites et fortuits au plus haut degré et de plus, dépourvus d'un plan d'ensemble. Comment s'expliquer autrement, par exemple, que la littérature de l'époque prémongole en Russie soit traitée deux fois, sous deux angles différents : comme littérature russe (pp. 686-688, d'ailleurs intercalée entre la littérature du XIXe siècle et la littérature soviétique) et comme littérature ukrainienne (p. 697). Pour le fameux métropolite et théologien russe du XVIIIe siècle, Théophane Prokopovič, collaborateur de Pierre le Grand, on se serait attendu à autre chose que la remarque savoureuse : « Metropolitan of Novgorod, lived among a library of 30.000 volumes » (p. 1061), surtout lorsqu'on trouve, à côté, tout un article consacré à un autre Prokopovič (Pierre), un apiculteur ukrainien de la première moitié du XIXe siècle et parfaitement inconnu, celui-là. On reste rêveur devant l'absence d'un article consacré à Pouchkine, alors que son contemporain Ryleyev (appelé d'ailleurs « a talented Soviet poet of freedom ») a droit à deux colonnes, et surtout lorsqu'on constate que l'honneur d'ouvrir cette Ency-

clopédie slave revient à un certain Achmed Abdullah, « Russian-born short-story writer ». — Il serait aisé de multiplier de pareils exemples ; ils ne serviraient qu'à montrer qu'un plan déterminé, un sens de proportions et une main ferme de l'éditeur font cruellement défaut à cette Slavonic Encyclopaedia. B. U.

C. Leonardi. — Ampelos. Il Simbolo della Vite nell'arte pagana e paleocristiana. (Bibl. « Ephemerides liturgicae » Sect. hist., 21). Rome, Ed. liturgiche, 1947 ; in-8, XXXVI-265 p., 20 pl. hors texte.

Un ouvrage comme celui-ci appartient à cette série toujours vivante d'études qui, à la trace d'un symbole utilisé sous mille formes par l'antiquité, dégagent une idée mystique comme la *res* d'un sacrement. On se rappelle p. ex. l'excellent petit volume de M. Marrou **Μουσικὸς Ἀνήρ.** C'est la vigne ici qui est étudiée dans son symbolisme païen et chrétien. La symbolique païenne de la vigne se rattacherait au culte de Dionysos ; on la retrouverait même dans l'iconographie chrétienne figurant l'espérance de l'au-delà. La symbolique chrétienne se rattacherait à la « vraie vigne » de saint Jean, à l'eschatologie (terre promise) et au Cantique au *Dilecto vineae* d'Isaïe. Riches et suggestives, les pages de cet ouvrage, de tenue rigoureusement scientifique, appuyé des recommandations de savants maîtres, et muni d'excellentes illustrations, ouvre la voie à beaucoup de problèmes. D. O. R.

Cawthra Mulock et Martin Telles Langton. — The Icons of Yuhanna and Ibrahim the Scribe. London, Nicholson et Watson, 1946 ; in-4, 63 p., 20 pl. et un plan.

L'intérêt de cet album réside dans le fait que les peintures qui y sont reproduites et interprétées, bien que datant de la fin du XVIIIe s., manifestent une fidélité aux diverses traditions artistiques qui ont influencé l'art copte. D'autre part, les introductions, les extraits des synaxaires, la transcription des inscriptions arabes que portent ces icones, la clarté des planches font de cet ouvrage une source pour la connaissance de l'art copte. Et nous conseillerions fort, à qui veut visiter le Vieux Caire avec profit, de jeter aussi un coup d'œil sur la carte placée au début et à la fin de ce volume. D. Th. Bt.

Marguerite Rumpler-Schlachter. — Le Triomphe de la Coupole dans l'Architecture Byzantine. Strasbourg, Le Roux, 1947 ; in-8, 126 p. et 144 figures.

Cette thèse, proposée pour le doctorat ès Lettres à l'Université de Strasbourg, a un grand mérite, celui d'expliquer parfaitement le système architectural de la coupole byzantine, avec toutes les combinaisons architectoniques qui apparurent au cours des âges et dans divers pays. L'A. prévient qu'elle laissera de côté les questions de date, de lieu, d'école.

L'historien de l'art verra tout de même sa tâche facilitée dans cet exposé technique et dans ces explications de la construction des coupoles. Diverses conclusions sont à tirer de cette thèse : la coupole, mode général de couverture chez les Byzantins ; la riche diversité des combinaisons ; le perfectionnement continu du système de la coupole et aussi le grand talent de ces architectes. Mlle Rumpler a rendu un grand service à la cause byzantine. D. Th. Bt.

Herbert Friedmann. — The Symbolic Goldfinch. (The Bollingen Series. VII). New-York, Pantheon Books, 1946 ; in-4, XXX-257 p., 157 illust.

On ne trouve pas, dans la peinture, d'accessoire symbolique plus fréquemment représenté qu'un petit oiseau, et ceci dans toutes les contrées d'Europe et jusqu'en Russie, depuis la fin du moyen âge jusqu'au baroque. Or, la plupart du temps, ce petit oiseau c'est le chardonneret. — C'est l'oiseau le plus chéri des enfants ; la littérature de l'époque en fait foi. Quel est son sens symbolique ? Il représente l'âme, la Résurrection, le Sacrifice et spécialement la Passion, peut-être la mort. L'A. s'étend plus longuement pour expliquer, par les œuvres d'art et par les lettres, que le chardonneret symboliserait aussi un temps de calamité, la fertilité. Dans la suite de son travail, l'A. étudie la représentation du chardonneret dans chaque pays ou dans chaque école de peinture. Dans la peinture d'icones russes, on ne connaît que deux exemples, ceux cités par Kondakov ; ce dernier croit à une influence italienne. Cet ouvrage ajoute un chapitre à l'étude du symbole en art ; il n'aura pas été inutile, étant donnée la fréquence de cette représentation. Les listes d'œuvres, la bibliographie, les divers index et les reproductions font de ce livre un ouvrage que les savants consulteront aisément. D. Th. Bt.

Celso Costantini. — L'art chrétien dans les Missions. Trad. d'Edmond Leclef. Paris, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 438 p., nombreuses illustrations.

Dans la voie de l'adaptation, que préconise l'Église pour les pays de missions, la question de l'art est des plus importantes, étant donnée la place de l'art chez des peuples d'une très ancienne civilisation. Comme c'est autour des édifices du culte que l'art chrétien s'exprime surtout et se développe, il était nécessaire de donner des indications aux missionnaires, afin que les églises et chapelles (et l'on pourrait souhaiter d'autres ouvrages sur le mobilier, les vêtements liturgiques, la statuaire, la peinture, et pourquoi pas la musique ?) soient conçues comme des édifices où chaque chrétien se trouve à l'aise. Cet ouvrage est comme une petite encyclopédie du sujet ; l'architecture, cependant, y a une plus grande part. Tout missionnaire devrait le lire. D. Th. Bt.

Robert P. Blake, Wilhelm Koehler, Paul J. Sachs. — Dumbarton Oaks Papers. Number 3. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1946 ; in-4, 244 p, 258 grav.

Ce volume comprend quatre études importantes : Ernst Kitzinger, *La tapisserie du Cheval et du Lion de Dumbarton Oaks.* L'auteur étudie en détail et avec un appareil scientifique imposant une pièce remarquable de tapisserie copte. Il la date du VIe siècle. Elle manifesterait une influence perse, mais aussi une main de vrai artiste copte qui aurait créé, au lieu de copier. Milton V. Anastos, traite en deux pages de l'*Origine alexandrine de la topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes.* Ce titre indique que l'A. nie, preuves à l'appui, que ce traité fût écrit au Sinaï. L'origine syrienne des miniatures de ce ms. est donc combattue. Ernst Kitzinger étudie *La ville chrétienne primitive de Stobi.* Ce site de la vallée du Vardar, en Yougoslavie, à 160 km N. de Salonique, est connu et étudié depuis près d'un demi-siècle. L'auteur a jugé utile de rassembler tout ce qui a déjà été écrit et publié à son sujet ; œuvre utile dont on lui sera reconnaissant parce que Stobi contient des restes importants d'édifices chrétiens, des mosaïques remarquables comme aussi des ruines romaines, d'une synagogue, etc. Stobi offre des monuments des premiers siècles et jusqu'au VIe et VIIe. La dernière étude est celle d'Herbert Bloch sur *Le Mont-Cassin, Byzance et l'Occident au début du Moyen Age.* L'importance du Mont-Cassin, comme lien entre l'Orient et l'Occident, est connue. Mais, dit l'A., ce n'est pas uniquement dans les Beaux-Arts qu'il faut l'étudier. Il a donc entrepris une étude générale à laquelle l'histoire, la philologie et l'art apportent leur contribution. Le Mont-Cassin joua un rôle lors du schisme de 1054, prit position dans la politique pontificale en ce même siècle, et demeura toujours désireux de maintenir des relations et des sympathies avec Byzance, ses empereurs, ses artistes. Dans ce travail, l'A. signale également les relations monastiques entretenues avec le Mont-Cassin des moines d'Orient : l'Athos. Il a rempli son programme en ne négligeant rien de ce qui pouvait illustrer cette belle histoire. — Ajoutons que le volume enrichi d'admirables phototypies fait honneur à ses éditeurs. D. Th. Bt.

Jan Sandecki (Malecki). — Ewangeliarz z początku XVI w. i dwa późniejsze druki polskie tegoż autora. Wydal i wstępem poprzedzil Jan Janów. Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1947 ; in-8, CLVIII-192 p., pl.

Cette édition d'un Évangéliaire polonais du début du XVIe siècle est faite d'après l'unique exemplaire imprimé connu, et malheureusement fort défectueux, conservé autrefois à Lwów. Parmi les très peu nombreuses traductions de l'Évangile en ancien polonais, le présent Évangéliaire offre le texte le plus étendu : on conçoit donc très bien l'intérêt de cette édition. L'A. y a joint une étude détaillée du texte et une biographie du traducteur, suivies de deux autres opuscules de ce dernier. B. U.

Simone Maillard. — Vézelay. Introd. de B. Zimmer, photogr. d'E. Janet le Caisne. Paris, Éd. du Chêne, 1947 ; in-8, 15 p., 74 pl. hors-texte.

Les craintes de P. Mérimée, au siècle passé, n'ont plus, heureusement, de raison. Vézelay, conservé, redevenu grand centre de pèlerinages, confié aux PP. Bénédictins de la Pierre-qui-Vire, voit et verra encore de grands jours. Actuellement, de nombreuses publications d'art sont consacrées à ce précieux sanctuaire. L'édition présente, met à la portée de tous de très belles images qu'on ne se lasse pas d'admirer. D. Th. Bt.

Irena Piotrowska. — The Art of Poland. New-York, Philosophical Library, 1947 ; in-4, XIV-238 p. 155 fig., 5 pl.

I. P. a écrit cet ouvrage pour condenser son enseignement de quinze années en Amérique. Elle veut donner un aperçu général de l'art polonais, montrer sa diversité, sa vitalité, comment il est en relation avec les influences étrangères et comment aussi il a quelque chose de propre. Ce sont trente-quatre chapitres qui envisagent les divers arts, majeurs et mineurs. On se demande pourquoi sous ce titre général, il n'est pas fait aussi mention de la musique, du théâtre et de la littérature. Tel quel cet ouvrage, abondamment illustré, et qui cite beaucoup de noms d'artistes, passés ou contemporains, dont les œuvres sont appréciées et demandées à l'étranger, est un compendium capable de satisfaire qui veut connaître quelque chose de l'art polonais. D. Th. Bt.

J. M. Richards. -- The Bombed Buildings of Britain. Londres, The Architectural Press, 1947 ; in-4, 202 p., nombreuses illustrations.

Une édition de cet ouvrage avait déjà paru en 1942 ; elle ne couvrait que les « blitz » de 1940-41 : le présent volume couvre toute la guerre. Les éditeurs ont voulu conserver, comme dans un obituaire, le souvenir de tant de monuments historiques. C'est un recueil d'histoire contemporaine que ces images de ruines, avec ce caractère poignant qu'elles ont, car des contemporains ont vécu, souffert, prié dans ce qu'elles étaient : quelque chose de la vie humaine et de la vie religieuse aussi. De brèves notes historiques donnent dates et noms ; un jugement sur la valeur artistique, une image de l'état antérieur font aussi de ce recueil un livre d'histoire de l'art en Angleterre, tant pour l'architecture civile que religieuse. Une belle édition.
D. Th. Bt.

Robert Ernst. — Die Welt von Morgen. Eupen, Laizer, 1948 ; in-8, 136 p.

L'éditeur de la petite revue belge en langue allemande *Heiland* nous présente dans ce volume une collection d'articles antérieurement parus dans ce périodique ou dans d'autres revues belges. L'A. y étudie la relation

du christianisme avec d'autres grands systèmes religieux tels les idées de Berdiaev, le Confucianisme, le Bouddhisme et même... l'Espéranto ! Ce syncrétisme caractérise bien certaine mentalité moderne. On peut regretter que l'A. n'ait pas posé les problèmes plus exactement et qu'il ne les ait point développés à la lumière des grands principes théologiques. Cela nous met mal à l'aise de voir traiter des questions telle par ex. celle du « saint dans le monde » de manière qu'elle devienne, en quelque sorte, une question de parti. D. B. S.

J. Coppens. — Notata de Traditione divina. Anvers, Standaard, 1945 ; in-8, 36 p.

Publication et commentaire d'un manuscrit inédit du XVIII[e] s. trouvé à Louvain et utile pour l'histoire de la faculté de théologie de l'Université catholique. D. T. B.

Dom Raoul Hamel, O. S. B. — La Vie liturgique : Messes du dimanche. Saint-Benoît-du-Lac, Abbaye, 1946 ; in-12, 392 p., 2 doll.

« Ce livre a été écrit pour le grand public ; son but est d'édification ». Tel est le point de vue de l'A. Plus sermonnaire que commentaire liturgique, cet ouvrage est constitué d'un cycle de petits articles publiés dans *Le Devoir.* Comme recueil il n'échappe pas au reproche de superficialité que l'A. aurait évité en le publiant plus tard à la fin du programme qu'il s'est tracé. En effet, le manque de plan fixe, de sûreté historique, les développements trop lointains, l'insuffisance des articles sur Noël et Pâques, p. ex., rendent pareille publication prématurée. On peut cependant en attendre un heureux rayonnement en raison de l'aisance du débit, la souplesse dans le maniement de la sainte Écriture (un chrétien n'aime cependant pas les traductions « jéhovistes »), et l'exploitation d'une large connaissance des auteurs littéraires et spirituels modernes. D. M. F.

Pierre Charles, S. J. — La Prière de toutes les choses. Trois séries de trente-trois méditations. (Coll. Museum Lessianum, sect. asc. myst., n° 46). Bruxelles, Édit. Universelle, 1947 ; in-8, 170 p., 50 frs. b.

Après la « Prière de toutes les heures », celle de « toutes les choses ». Chaque méditation part des évocations évangéliques d'un thème de la vie quotidienne pour appuyer que la banalité des petites choses n'enlève rien à leur importance spirituelle. Ce recueil est propre à plaire à nos contemporains par la jeunesse, le bon sens et la compréhension des mœurs qui s'en dégagent. D. M. F.

RELATIONS

Oliver Tomkins. — The Wholeness of the Church. Londres, S. C. M. Press, 1949 ; in-12, 126 p., 5/—.

Les lecteurs d'*Ir.* connaissent bien l'A. comme secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique et secrétaire de sa Commission *Foi et Constitution.* S'inspirant de théologiens tels que A. M. Ramsey, A. Richardson et A. Vidler, et puisant à sa riche expérience personnelle, il traite d'un sujet aussi difficile que la « nature de l'œcuménisme » (*Ecumenicity*) ; il aurait voulu en faire le titre de son livre mais en fut dissuadé par l'éditeur ; il en choisit un autre d'aspect moins rébarbatif, croit-il, et signifiant à peu près la même chose. Conformément à la double expérience pastorale et œcuménique et même à la double vocation de M. T. cette chose est étudiée sur deux plans, l'universel et le local qui sont interdépendants quand ils sont ce qu'ils doivent être. Sur les deux, la base de l'œcuménisme est l'unité dans le Christ des Églises chrétiennes séparées malgré leurs divisions; son essence, la découverte du Christ vivant en elles d'une façon cachée et imparfaite avant l'apparition de l'Église intégrale ; son but, le renouveau de l'Église et finalement des âmes. C'est sans doute ce dernier point de caractère pastoral, qui est le plus cher à l'A. et qui explique sa double vocation. A moins de rester dans l'abstraction intellectualiste, l'œcuménisme doit donc passer à l'action, et sur les deux plans, mais, pour bien faire, d'abord sur le plan local (ce qui s'est fait trop peu jusqu'ici dans le Mouvement œcuménique). L'action prendra quatre formes principales : le témoignage de l'Évangile, l'unité chrétienne, la responsabilité en matière sociale et politique, la compassion chrétienne. — Ceux du dehors sont portés à croire que c'est le travail unioniste qui détient le primat dans l'œcuménisme ; de fait, c'est l'évangélisme, tandis que, isolé des autres activités ou les dominant, l'unionisme pourrait faire avorter l'Église intégrale et renouvelée, et la remplacer par un amalgame d'Églises non repenties. L'A. nous donne deux descriptions de l'« Église intégrale » ; une première, idéale : « l'unité de toute vie humaine, une intégralité bien équilibrée de travail ; les métiers ,la vie de famille, la vie de communauté, l'érudition, les jeux, l'art, tous liés ensemble en un sacrifice vivant et joyeux offert à Dieu dans le culte, par l'union au Verbe fait chair et dans la puissance de l'Esprit » (p. 71). L'autre vue est tirée des expériences confessionnelles que M. T. a eues, et forme comme des prémices de l'intégralité future ; pour des yeux catholiques elle semble entachée de dilettantisme. Le volume s'achève sur une perspective eschatologique, par une courte bibliographie et un bref index. Signalons avec plaisir que l'A. montre une intelligente sympathie envers la position œcuménique de l'Église catholique (p. 44). — En somme ce petit mais important livre expose fidèlement l'idéologie du Conseil œcuménique. Comme celle-ci évolue, souhaitons que l'A. reste encore dans l'œcuménisme uni-

versel (souhait qu'il voudra bien nous pardonner) et nous livre d'autres fruits de son expérience et de sa réflexion. D. C. L.

Lorenz Volken. — Der Glaube bei Emil Brunner. (Studia Friburgensia, N. F.). Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 1947 ; in-8, XVIII-223 p.

Cet ouvrage est une étude critique de la conception de la foi chez E. Brunner : les 150 premières pages sont consacrées à un patient exposé de la doctrine brunnérienne ; les 70 dernières à une aussi patiente que pénétrante réfutation des méprises et malentendus de cette doctrine, qui conçoit l'acte de foi entièrement comme une « rencontre » personnelle, en opposition et à l'exclusion de l'aspect d'adhésion intellectuelle à un enseignement (*Fürwahrhalten*). — En se fondant sur les meilleurs interprètes autorisés de la doctrine catholique, l'A. démontre comment le *Fürwahrhalten* dans l'acte de foi suppose et implique — sans s'y opposer — la *Personbegegnung.* Cette étude est d'autant plus importante que l'acte de la foi a été souvent conçu d'une façon trop intellectualiste (influence de la théorie augustinienne de l'illumination, cfr p. 191), et que, d'autre part, par complaisance envers certaines tendances philosophiques récentes, les auteurs modernes s'exposent à ne plus apercevoir nettement la juste corrélation entre les deux aspects de l'acte de foi qui cependant, se trouvent déjà si compréhensivement harmonisés dans la synthèse théologique de Thomas d'Aquin, ainsi que l'A. ne manque pas de le souligner. D. T. S.

Dr. Wilhelm Stählin. — Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche. Stuttgart, Schwabenverlag, 1947 ; in-8, 37 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de citer ce rapport intéressant (*Irénikon* 1949, pp. 280-281). L'évêque luthérien réplique ici à ceux qui mettent en garde contre les « tendances catholicisantes » dans l'Église évangélique d'Allemagne d'après-guerre. C'est une réponse ferme, libre de tout « complexe » confessionnel, sentimental et borné. D. T. S.

Pierre Bourguet. — Protestantisme et Catholicisme. (Coll. « Protestantisme »). Paris, Éd. « Je sers », 1949 ; in-12, 162 p.

Dans l'introduction de son étude, l'A. relève qu'un climat nouveau imprègne aujourd'hui les rapports entre catholicisme et protestantisme. Si les protestants ont des choses à apprendre au contact des catholiques, le protestantisme n'a-t-il pas contribué (ne fût-ce que par « osmose ») à l'éclosion de certains symptômes de réveil dans le Catholicisme contemporain ? (Renouveau biblique, certaines préoccupations liturgiques, apostolat des laïcs) ? Mettant ses lecteurs en garde contre tout « assaut de sentimentalisme » l'A. entend contribuer à ce que ces rapprochements se fassent dans la profondeur de la vérité, et nous présente à cet effet une

étude comparée des principales doctrines catholiques et protestantes. Elle consiste dans une confrontation point par point des deux enseignements au moyen de citations textuelles empruntées aux écrits des Réformateurs d'une part, et au catéchisme du Concile de Trente, de l'autre ; le tout sans aucun commentaire. Aussi n'en ferons-nous pas nous-même, tout en exprimant le vœu que ce petit ouvrage serve d'instrument de discernement et d'intelligence « pour connaître le mystère de Dieu, à savoir le Christ » (Col. 2, 2). D. T. S.

Jacques de Bivort de la Saudée. — Anglicans et Catholiques. Le Problème de l'Union anglo-romaine (1833-1933). Bruxelles, Goemaere, 1948 ; in-8, IV-276 p.

« Depuis un siècle, un souffle mystérieux de l'Esprit passe sur les populations d'outre-Manche » (p. 229). Après avoir rappelé en quelques pages rapides les faits et les personnes du Mouvement d'Oxford, l'A. expose les espérances et les déceptions des premières années de l'amitié entre Lord Halifax et l'Abbé Portal. La déclaration de l'invalidité des ordinations anglicanes (1896) ayant mis un terme provisoire à leurs efforts unionistes, l'Appel de Lambeth vint leur donner une nouvelle impulsion. C'est alors une des belles « histoires » de l'Œcuménisme qui commence : celle des conversations de Malines, auxquelles est consacrée la majeure partie du volume. — Ce tableau, tracé avec compétence, ne manque pas d'ombres ; les difficultés auxquelles on se heurtait, devenaient, selon le mot du Cardinal Mercier lui-même, de plus en plus « obsédantes ». Mais ces événements ont une valeur de symbole : ce fut une lutte avec l'Ange, à l'aurore d'une nouvelle époque. Tout cela finirait peut-être dans un cuisant sentiment d'impuissance, mais non sans la bénédiction du ciel. Dans quelques chapitres terminant l'ouvrage, l'A. montre bien la complexité du monde religieux anglais, ainsi que quelques symptômes prometteurs pour l'avenir de l'Église d'Angleterre. — Ce livre intelligent et respectueux constitue une excellente introduction au problème de l'union anglo-romaine. Onze gravures en évoquent la physionomie humaine.

D. T. S.

Imprimatur.

P. Blaimont, vic. gen. *Cum permissu Superiorum*

Namurci, 1950.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXIII. **3e trimestre 1950.**

Eucharistie et Cantique des Cantiques.

Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle de tous les temps, saint Grégoire de Nysse écrit à propos du verset : « Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés » (*Cant.*, 5, 1) : « Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit ici et l'initiation sacramentaire (*μυσταγωγία*) des Apôtres. En effet ici et là le texte dit : Mangez et buvez »[1]. Ainsi l'invitation au repas nuptial du Cantique apparaît à notre auteur comme une figure de l'institution de l'Eucharistie. Le festin eschatologique qui apparaît dans le cadre de la liturgie du temple, puis dans celui de la prophétie du Pasteur[2] est ici associé à un autre grand thème biblique, celui des noces eschatologiques de Iahweh et de l'Église.

Nous n'avons pas à établir ici la valeur de ce thème. Les prophètes de l'Ancien Testament ont présenté l'alliance de Iahweh et d'Israël au désert de l'Exode comme une union nuptiale. Mais cette union n'était que la préfiguration d'une union plus parfaite qui aurait lieu à la fin des temps lors du Nouvel Exode : « Je la conduirai au désert et je lui

1. PG, 44, 989 B.
2. Voir J. Daniélou, *Les Repas de la Bible et leur signification*, dans *La Maison-Dieu*, XVIII, p. 8 et sv.

parlerai au cœur » (*Osée*, 2,16). Le *Cantique des Cantiques* est précisément la prophétie de ces noces futures [1], l'épithalame des noces eschatologiques de l'Agneau que nous décrit l'*Apocalypse* : « Je vis descendre du ciel une Jérusalem nouvelle vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son Époux » (*Apoc.*, 21, 2). Le Nouveau Testament nous montre ces noces eschatologiques accomplies par l'Incarnation du Verbe qui contracte une alliance indissoluble avec la nature humaine (*Jean*, 3, 29). Ces noces seront définitivement réalisées, quand l'Époux reviendra à la fin des temps et que les âmes des justes formeront un cortège nuptial pour venir à sa rencontre (*Matth.*, 25, 1-13).

Mais, entre leur inauguration à l'Incarnation et leur consommation à la Parousie, les noces du Christ et de l'humanité se continuent par ces noces perpétuelles qui s'accomplissent dans la vie sacramentaire. Ainsi le repas nuptial eschatologique est figuré par l'initiation chrétienne. C'est ce que Grégoire de Nysse nous disait dans la phrase que nous avons citée en commençant et dont nous voyons maintenant le fondement. L'invitation de l'Époux au banquet de ses noces se réalise par l'accession des païens aux sacrements chrétiens et particulièrement à l'Eucharistie. Cette typologie sacramentaire des noces eschatologiques ne porte pas d'ailleurs exclusivement sur le repas. D'autres traits, nous le verrons, pourront prendre un sens sacramentaire.

C'est donc à juste titre que le *Cantique des Cantiques*, prophétie des noces eschatologiques, sera considéré comme une figure de l'initiation chrétienne, fête des noces du Christ et de l'âme. A cette raison s'en ajoute une seconde d'ordre liturgique. Le baptême était normalement, au IVe siècle, donné dans la nuit pascale. Or on sait que le *Cantique*

1. Voir A. ROBERT, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, dans *Vivre et Penser* (*Rev. Bibl.*), 1944, p. 192 et sv.

des Cantiques était, dans la liturgie juive, lu durant le temps de la Pâque. Nous savons que la liturgie chrétienne ancienne a été fortement marquée par la liturgie juive. Il est donc possible qu'ici encore la liturgie chrétienne ait pris la succession de la liturgie synagogale et montré dans le baptême et l'eucharistie la réalisation même du texte lu durant ce temps liturgique.

Dans l'interprétation sacramentaire du *Cantique des Cantiques,* nous avons à distinguer deux aspects. D'une part l'ensemble du Cantique peut être considéré comme une figure des sacrements en tant qu'union nuptiale du Christ et de l'âme. Et ceci apparaît comme incontestable. Mais par ailleurs les Pères chercheront à mettre en rapport les différents versets du Cantique avec des aspects divers de la liturgie de l'initiation. Ici nous serons en présence d'éléments d'inégale valeur. Certains ont un fondement scripturaire : c'est le cas en particulier de l'invitation au banquet de *Cant.*, 5,1. D'autres reposent du moins sur une tradition antique et commune : c'est ce que nous trouvons pour le dépouillement de la tunique de *Cant.*, 5,3 ; d'autres enfin sont des allégorismes fondés sur des analogies extérieures auxquels nous attacherons moins d'importance. Un commentaire suivi du texte nous amènerait à de multiples répétitions. Nous suivrons de préférence l'ordre même de l'initiation baptismale. Comme le *Psaume XXII*, en effet, le *Cantique* est apparu comme une figure totale de l'ensemble des sacrements.

* * *

La *Procatéchèse* de Cyrille de Jérusalem commence ainsi : « Déjà le parfum de la béatitude parvient jusqu'à vous, ô catéchumènes. Déjà vous récoltez les fleurs spirituelles pour tresser les couronnes célestes. Déjà la bonne odeur de l'Esprit-Saint s'est répandue. Vous êtes dans le vestibule de la demeure royale. Puissiez-vous y être introduits par

le roi. Désormais en effet, les fleurs sont apparues sur les arbres. Il faut maintenant que le fruit s'achève »[1]. Les allusions au *Cantique des Cantiques* sont claires : « Les fleurs sont apparues» (2,12) ; « Le parfum est répandu » (1,3) ; « Le roi introduit » (1,4). Les catéchumènes sont au seuil du jardin royal, du Paradis, où vont s'accomplir les noces. Déjà des bouffées d'air paradisiaque parviennent jusqu'à eux. Saint Ambroise précise encore ceci. Il applique à la situation du catéchumène un autre verset du *Cantique* : « Attire-nous. Nous courrons à l'odeur de tes parfums » (1,3). Ce parfum paradisiaque, cette bonne odeur de l'Esprit-Saint, c'est la grâce prévenante de Dieu, par laquelle il attire les âmes vers son Paradis. « Vois ce que veut dire ce passage. Tu ne peux suivre le Christ, si le Christ lui-même ne t'attire »[2]. Et le même texte est commenté dans le *De Mysteriis* : « Attire-nous pour que nous respirions l'odeur de la résurrection »[3].

Nous remarquerons que dans le texte de Cyrille de Jérusalem, au thème du Parfum du Paradis s'unit le thème du Printemps. Les débuts de la catéchèse sont comme les fleurs printanières dont, au baptême, les fruits seront récoltés. Or il ne faut pas oublier que le baptême se situe dans le cadre du printemps, comme le remarque Cyrille lui-même[4]. Le printemps, temps auquel Dieu a créé le monde, est un

1. PG, 33, 332 A.

2. *De Sacr.*, 5, II, 10 ; PL, 16, 448 A. — Les références au t. XVI de PL sont faites d'après l'édition de 1845.

3. *De Myst.*, 6, 29 ; PL, 16, 398 A. Selon A. ROBERT (*loc. cit.*, p. 204), ce verset du Cantique signifie que « l'Épouse captive, qui est Israël, exprime le vœu que son Époux, qui est Iahweh, la fasse rentrer à Sion ». Or, l'Épouse captive est la figure de l'humanité captive des démons qui exprime le vœu que Iahweh la fasse rentrer dans la véritable Sion. Cette libération s'accomplit dans le baptême. On voit dès lors comment le sens sacramentaire apparaît dans le prolongement authentique du sens littéral.

4. PG, 33, 836 A-B.

anniversaire annuel de la création[1]. La résurrection du Christ au printemps marque aussi qu'elle est une nouvelle création. Et le baptême à son tour est une création nouvelle. Ainsi, ce n'est pas seulement le texte liturgique qui associe le baptême au printemps, c'est le cadre saisonnier lui-même qui se trouve ainsi chargé d'une signification symbolique.

Jusqu'ici le candidat au baptême, s'il respire les parfums du Paradis, est encore à l'extérieur. L'introduction dans la chambre nuptiale va figurer l'entrée dans le baptistère qui inaugure les noces sacramentaires. C'est ce que nos catéchèses voient préfiguré dans le verset : « Le roi m'a introduit dans son cellier ». Ainsi Cyrille de Jérusalem : « Jusqu'ici vous vous teniez à l'extérieur de la porte. Puisse-t-il se faire que vous puissiez vous dire : Le roi m'a introduit dans son cellier »[2]. Nous avons vu que la Procatéchèse faisait déjà allusion à ce texte[3]. Saint Ambroise dans un passage l'applique à l'entrée dans la salle du banquet eucharistique[4]. Mais ailleurs il entend la chambre de l'époux du lieu où s'accomplissent « les mystères du baptême »[5].

Nous savons que le premier rite, après l'entrée dans le baptistère, était le dépouillement des vieux vêtements. C'est à ce rite qu'est rapporté un des versets du *Cantique des Cantiques* le plus fréquemment cité dans les catéchèses sacramentaires : « J'ai déposé ma tunique. Comment la revêtirai-je à nouveau ? » (5,3). Cyrille de Jérusalem le cite trois fois. Dans un premier passage qui ne fait pas partie

1. Philon, *De spec. leg.*, 150 ; Eusèbe, *De Sollemnitate Paschali*, PG, 24, 697 A.
2. PG, 33, 428 A.
3. *Ibid.*, 333 A.
4. *De Sacr.*, 5, II, 11 ; PL, 16, 448 B.
5. *Exp. Psalm.*, 118, 1, 17 ; CSEL, 64, p. 17. Cette double interprétation s'explique par le fait que la traduction latine utilisée par Ambroise traduisait *cubiculum*, alors que la traduction grecque donnait ταμιεῖον, cellier (*De Sacr.*, 5, II, 11 ; PL, 16, 448 B).

des catéchèses mystagogiques, il donne le symbolisme du verset sans allusion directe au rite : « Dépouille le vieil homme avec ses œuvres et dis le verset du Cantique : *J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau* »[1]. Un second passage se rapporte au baptême en général : « Ainsi toi, une fois que tu auras été purifié, tu garderas à l'avenir tes actions comme une laine pure et ta tunique restera immaculée, en sorte que tu puisses toujours dire : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau ? »[2]. Enfin un dernier passage commente le rite même du dépouillement des vêtements : « Aussitôt après être entrés, vous avez dépouillé votre tunique, ce qui est l'image du dépouillement du vieil homme avec ses œuvres. Puisse l'âme désormais ne plus revêtir la tunique qu'elle a une fois dépouillée et dire selon le mot que le Cantique attribue à l'Épouse du Christ : J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtir à nouveau ? »[3].

Ce thème n'est pas particulier à Cyrille. Saint Ambroise paraît bien y faire allusion. Surtout Grégoire de Nysse l'a développé dans son *Commentaire sur le Cantique*, si rempli de résonances sacramentaires : « J'ai dépouillé ma tunique, comment la revêtirai-je à nouveau ? Par là l'Épouse s'engage à ne plus reprendre la tunique enlevée, mais à se contenter d'une seule tunique, selon le précepte donné aux disciples. Cette tunique c'est celle qu'elle a revêtue, en étant renouvelée par le baptême »[4]. Ici c'est l'Église orientale qui paraît avoir vu dans le verset du Cantique une figure du baptême. Nous avons expliqué ailleurs, à propos du symbolisme du dépouillement des vêtements, quels aspects du sacrement exprimait plus particulièrement ce rite.

1. PG, 33, 438 B.
2. PG, 33, 908 A.
3. PG, 33, 1077 A.
4. PG, 44, 1005 A.

Nous arrivons alors au rite baptismal proprement dit. Le Cantique contient plusieurs allusions à l'eau, qui ont été interprétées dans un sens baptismal. Le verset : « Ses yeux comme des colombes au bord des ruisseaux se baignent dans le lait » (5,12) est rapproché par Cyrille de Jérusalem du baptême du Christ où l'Esprit descend sur les eaux du Jourdain sous la forme d'une colombe : « Par ce verset il a été prédit de façon symbolique que c'est ainsi que le Christ serait manifesté visiblement aux regards »[1]. Saint Ambroise retient plutôt l'allusion au lait qui signifie la simplicité : « Le Seigneur baptise dans le lait, c'est-à-dire dans la sincérité. Et ceux qui sont baptisés dans le lait sont ceux dont la foi est sans détour »[2]. Par ailleurs la fontaine scellée du verset 4, 12, signifie pour Ambroise que le sacrement du baptême doit rester scellé « sans être ni violé par les actions, ni divulgué par les paroles »[3].

Mais le verset dont le symbolisme baptismal est le plus répandu est sans conteste : « Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir » (4,2). Il a été particulièrement cher à saint Ambroise qui le cite dans le *De Mysteriis :* « Cette louange n'est pas médiocre. L'Église est comparée à ce troupeau de brebis, contenant en elle les vertus nombreuses des âmes qui ont déposé par le baptême les péchés qui s'étaient attachés à elles »[4]. Mais le thème revient ailleurs : « Comme les brebis, rassasiées de bonne nourriture et réchauffées par la chaleur du soleil, se baignent dans le fleuve et en remontent joyeuses et propres, ainsi les âmes des justes remontent du bain spiri-

1. PG, 33, 980 B.

2. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 21 ; CSEL, 64, p. 364. Mais il fait allusion à la colombe du baptême à propos du verset 4, 1 : « Tes yeux sont comme des colombes ». *De Myst.*, 7, 37 ; PL, 16, 401 A.

3. *De Myst.*, 9, 55 ; PL, 16, 407 C. De même THÉODORET, *Comm. in Cant.*, 3 ; PG, 81, 144 B. Ceci correspond bien à la lettre du texte, qui exprime l'inviolabilité de l'alliance (cfr A. ROBERT, *loc. cit.*, p. 208).

4. *De Myst.*, 7, 38 ; PL, 16, 401 A.

tuel »[1]. L'allusion aux dents est ailleurs interprétée par Ambroise du fait que, dans les sacrements du Nouveau Testament, « les baptisés, bien qu'ayant tout le corps purifié, ont besoin cependant ensuite d'être purifiés par la nourriture et le breuvage spirituel, comme dans l'Ancien Testament la manne succédait à la source de l'Horeb »[2]. Il s'agit donc ici de l'Eucharistie et de sa vertu de remettre les péchés après le baptême.

C'est sans doute à saint Ambroise que saint Augustin a emprunté ce symbolisme. On sait que, dans le *De doctrina christiana*, il le cite en exemple pour montrer combien une doctrine en soi commune prend de séduction quand elle est présentée sous les voiles mystérieux de l'allégorie : principe dangereux d'ailleurs qui transforme la typologie biblique en un symbolisme littéraire [3] : « Qu'est-ce qui fait, je te le demande, que si quelqu'un parle des bons et fidèles serviteurs de Dieu qui, déposant les fardeaux du monde sont venus au bain du saint baptême, il charme moins celui qui l'écoute que s'il exprime la même idée en se servant du passage du *Cantique des Cantiques* où il est dit à l'Église : Tes dents sont un troupeau de brebis qui remontent du lavoir. La pensée est la même — et pourtant je contemple les saints, je ne sais pourquoi, avec plus de plaisir, lorsque je les vois, comme les dents de l'Église, couper les hommes de leurs erreurs, et je trouve un vif plaisir à les voir comme des brebis tondues, ayant déposé les préoccupations du siècle et remontant du lavoir, c'est-à-dire du baptême »[4].

Cette interprétation, si contestable, n'est pourtant pas seulement un procédé littéraire issu d'Ambroise et d'Augustin, comme ce dernier texte donnerait à le croire. En effet

1. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 23 ; CSEL, 64, p. 365-366.
2. *Id.*, 29 ; *Ibid.*, p. 367.
3. Voir sur ce texte H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 489.
4. *De doctrina christiana*, 2, 6 ; PL, 34, 38-39.

nous retrouvons la même exégèse chez Théodoret. Il s'agit donc d'une tradition commune : « Je pense que, par les troupeaux de brebis, l'Époux nous désigne ceux qui par le baptême ont été purifiés ayant coupé leurs péchés, selon l'enseignement de Paul qui parle « du bain de l'eau avec la parole ». Ainsi, dit-il, vous avez les dents propres et purifiées de toute faute de parole, en sorte que vous paraissez semblables à ceux qui viennent d'être jugés dignes du baptême du salut »[1]. On voit, à l'arrière-plan de ces textes, toute une incorporation du Cantique à la liturgie de l'initiation qui dépasse les interprétations particulières.

D'ailleurs de ceci nous avons la preuve dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem. Ici nous sommes tout à fait dans la catéchèse commune. Or Cyrille interprète lui aussi notre texte dans un sens baptismal, en indiquant d'ailleurs un symbolisme différent : « L'âme qui auparavant était esclave reçoit maintenant le Seigneur lui-même pour Époux ; et celui-ci recevant l'engagement sincère de son âme, s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle. Tes dents sont un troupeau de brebis portant chacune deux jumeaux. Il parle des dents à cause de la profession de foi proférée par un cœur droit[2] et des jumeaux à cause de la double grâce, celle qui est accomplie par l'eau et l'Esprit »[3]. Il apparaît bien que le texte était appliqué au baptême et que cette application était interprétée diversement. Le baptême est signifié ici non par le lavoir, mais par les jumeaux auxquels la suite du verset fait allusion[4].

Au sortir du baptême, remontant de la piscine, le nouveau baptisé est revêtu de la tunique blanche et accueilli par la

1. *Comm. in Cant.*, 2 ; PG, 81, 129 B.

2. Le rapprochement des dents et de la profession de foi est fait aussi par Ambroise (CSEL, 64, p. 367).

3. PG, 33, 448 B.

4. La myrrhe de 5, 1 et 6 est aussi figure du baptême comme configuration à la mort du Christ pour Grégoire de Nysse (PG 44, 1016 D) et pour Théodoret (PG, 81, 148 C).

communauté chrétienne. Ceci donne lieu à l'une des interprétations les plus remarquables de saint Ambroise. Citant le verset 1,4 et 8,5, il nous montre le baptisé dans l'éclat de la grâce que symbolise sa robe éblouissante de blancheur montant de la piscine baptismale, au milieu de l'admiration des anges, comme le Christ dans la gloire éblouissante du corps ressuscité, montant vers son Père après sa Résurrection au milieu de la stupeur des chœurs angéliques : « L'Église revêtue de ces vêtements qu'elle a reçus par le bain de la régénération dit dans le Cantique : Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem (1,4). Noire, par la fragilité de la condition humaine, belle par la grâce ; noire parce que venant du milieu des pécheurs, belle par le sacrement de la foi. Et voyant ces vêtements, les filles de Jérusalem sont saisies de stupeur et s'écrient : Qui est celle-ci qui monte vêtue de blanc ? (8,5). Elle était noire. Comment est-elle soudain devenue blanche » [1].

Ainsi les anges ne peuvent supporter l'éclat qui rayonne du nouveau baptisé. Et ceci évoque, dans l'esprit d'Ambroise, la scène de l'Ascension : « Les anges aussi hésitèrent quand le Christ ressuscita, les Puissances des cieux hésitèrent en voyant ce qui, bien que chair, montait au ciel. Aussi ils disaient : Qui est ce roi de gloire ? Et alors que d'autres disaient : Ouvrez-vous portes éternelles et le roi de gloire passera, d'autres disaient encore : Qui est ce roi de gloire ? Et dans Isaïe aussi tu trouves les Vertus des cieux qui hésitent et disent : Qui est celui-ci qui monte d'Édom, qui monte de Bosra, avec ses vêtements rougis, dans l'éclat de sa robe blanche ? » (*Is.*, 63,1) [2]. Ainsi le sacrement de l'initiation apparaît-il comme une configuration au

1. *De Myst.*, 7,35 ; PL, 16, 400 A. Le mot « Je suis noire », désigne dans le texte du Cantique « les souffrances de l'exil » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 204). Or, l'exil d'Israël est la figure de celui de l'humanité, exilée du Paradis par le péché, mais que l'amour de Dieu n'a pas abandonnée.

2. *De Myst.*, 7, 36 ; PL, 16, 400 A.

Christ ressuscité et montant vers son Père. On sait en effet que, pour la théologie primitive, l'Ascension au sens théologique, comme exaltation du Verbe incarné à la droite du Père, ne fait qu'un avec la Résurrection [1]. Ambroise ailleurs présente explicitement l'initiation comme participation à l'Ascension : « L'âme, baptisée dans le lait, monte vers le ciel. Les Puissances l'admirent en disant : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc ? Et appuyée sur le Verbe de Dieu, elle pénètre dans les hauteurs » [2].

Ambroise est revenu dans le *De Sacramentis* sur ce beau thème de l'admiration des anges en présence des nouveaux baptisés. Mais dans ce passage il la met en relation avec la procession qui va du baptistère à l'église : « Il reste que vous veniez à l'autel. Vous commencez à vous mettre en route. Les anges vous ont vus. Ils vous ont vus à votre arrivée et ils ont vu la nature humaine, qui auparavant était toute souillée d'une laideur sombre, briller soudain d'un vif éclat. Alors il se sont écriés : Qui est celle-ci qui monte du désert vêtue de blanc ? Donc les anges aussi sont dans l'admiration. Tu veux savoir pourquoi ils admirent. Écoute l'apôtre Paul disant que les choses qui nous sont conférées sont celles que les anges désirent voir et ailleurs que l'œil n'a pas vu et que l'oreille n'a pas entendu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » [3].

Le baptême ici prend toute sa dimension. Si, pour les yeux visibles, il n'y a qu'une tunique blanche et une procession nocturne, les anges, eux, qui voient la réalité des choses, admirent l'événement extraordinaire qui s'accomplit. Le baptême est un événement qui retentit dans la création

1. P. Benoît, *L'Ascension*, dans *Revue biblique*, 1949, p. 161 et sv. Sur l'application du *Psaume XXIV* à l'Ascension, voir J. Daniélou, *Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension*, dans *La Maison-Dieu*, XXI, p. 41-45.

2. *Exp. Psalm.*, 118, 16, 21.

3. *De Sacr.*, 4, II, 5 ; PL, 16, 437 A.

spirituelle tout entière, un événement inouï où les anges n'osent plonger leurs regards. C'est à l'*Épître I* de Pierre que le texte cité par Ambroise est emprunté et non, comme il le dit par erreur, à saint Paul. Mais l'important est la relation établie entre le baptême et la réalité dont l'Épître dit qu'elle plonge les anges dans la stupeur. Ainsi les sacrements apparaissent-ils comme les grands événements de l'histoire sainte, les *mirabilia* qui remplissent l'espace qui va de l'*admirabilis Ascensio* à la glorieuse Parousie, et dont la trame constitue cette traînée fulgurante d'œuvres divines, dont les anges mêmes ne peuvent porter l'éclat et qui les jette dans la stupeur.

Ici encore, si Ambroise a particulièrement développé cette admirable typologie, il n'est que l'héritier de la tradition mystagogique. En effet les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem nous offrent un commentaire analogue de notre passage. Dans sa catéchèse *sur le Baptême,* Cyrille, pour accroître le désir des catéchumènes, leur parle à l'avance de l'initiation et dit : « Les anges vous entoureront de leurs chœurs et diront : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc, appuyée sur son Bien-Aimé ? »[1]. Ici encore le baptême apparaît comme participation à l'Ascension du Christ au-dessus des chœurs angéliques. A travers ces symboles merveilleux, c'est toute une théologie, la plus profonde théologie des Pères, qui se dévoile peu à peu à nous.

Mais ce n'est pas seulement les anges qui admirent le baptisé, montant des eaux purificatrices vêtu de l'éclat éblouissant de la grâce. C'est le Christ lui-même qui l'accueille et loue sa beauté. Le développement de saint Ambroise suit exactement ici celui de saint Cyrille, en sorte que la dépendance apparaît évidente. En effet ce dernier, après le texte que nous avons cité, continue : « Celle qui auparavant était servante reçoit maintenant le Seigneur

1. *PG*, 33, 448 B.

même pour bien-aimé. Et celui-ci recevant l'engagement sincère de son âme s'écrie : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle »[1]. Ici le baptême apparaît pleinement comme mystère *nuptial*. L'âme, jusqu'ici simple créature, devient l'épouse du Christ. Au sortir de l'eau baptismale où il l'a purifiée dans son sang, celui-ci l'accueille dans sa blanche robe d'épousée et reçoit le serment qui l'engage à Lui pour toujours.

Or c'est en termes analogues que saint Ambroise continue, après le passage que nous avons cité : « Le Christ, voyant son Église en vêtements blancs, cette Église pour laquelle lui-même, comme tu le vois dans le prophète Zacharie, avait revêtu une robe d'ignominie, voyant l'âme purifiée et lavée par le bain baptismal, dit : Tu es belle, ma bien-aimée, tu es belle, tes yeux sont comme des colombes et il n'y a pas de tache en toi, parce que ta faute a été détruite dans l'eau »[2]. Saint Ambroise relevait l'éloge des dents, « semblables à un troupeau de brebis qui remontent du lavoir ». Saint Cyrille retient celui des yeux qui sont comme des colombes : « Tes yeux sont beaux comme des colombes, parce que c'est sous l'apparence d'une colombe que l'Esprit-Saint est descendu du ciel »[3]. C'est l'Esprit-Saint, répandu dans l'âme par le baptême, qui lui confère la beauté dont elle est revêtue.

Et alors s'engage l'admirable dialogue qui va enchaîner le baptême aux autres sacrements. L'âme est comblée et pourtant elle désire encore davantage : « Je te saisirai et je te conduirai dans la maison de ma mère et tu m'enseigneras (8, 1-2). Tu vois combien, comblée des dons de la grâce, elle désire pénétrer plus avant dans les sacrements et consacrer au Christ tous ses sens[4]. Elle cherche encore,

1. *Ibid.*
2. *De Myst.*, 7, 37 ; PL, 16, 401 A.
3. *Ibid.*
4. On peut rapprocher de cette expression l'usage attesté par Cyrille de Jérusalem, d'humecter les doigts avec le précieux sang encore humide sur les lèvres et d'en toucher le front, les yeux et les autres sens, pour les consacrer (PG, 33, 1125 B).

elle réclame encore l'amour et elle demande aux filles de Jérusalem, c'est-à-dire aux âmes des fidèles, de le réclamer pour elle, désirant que, par leur moyen, son Époux soit amené à un amour plus généreux pour elle »[1]. Le vrai sens du mystère sacramentaire, au delà du voile des rites, apparaît. C'est le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme, suscitant l'amour de l'âme pour Dieu. A travers des symboles qui paraissent nous éloigner de la littéralité des sacrements, c'est leur vérité la plus profonde qui se dévoile soudain à nous.

A l'aspiration de l'âme, le Christ répond. « Alors le Seigneur Jésus, touché lui-même par l'ardeur d'un tel amour, par la grâce d'une telle beauté, que nulle tache n'obscurcit plus dans les baptisés, dit à l'Église : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme une marque sur ton bras. Cela veut dire : Tu es belle ma bien-aimée, tu es toute belle et il n'y a en toi aucun défaut. Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, qui fasse briller ta foi dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et présentent l'empreinte de Dieu, à l'image de qui tu as été faite. Que ton amour ne soit ébranlé par aucune persécution, que les grandes eaux ne puissent l'emporter. C'est pour cela que tu as reçu le sceau spirituel »[2].

L'allusion à la confirmation est ici certaine. Le *signaculum spiritale* est l'expression latine qui correspond à la *sphragis* grecque. C'est ce sceau que figure le *signaculum* que la Bien-Aimée du Cantique met sur son cœur. Et les traits que signale Ambroise correspondent bien à la confirmation. Elle est un complément (*plenum*) qui augmente la lumière

1. *De Myst.*, 7, 40 ; PL, 16, 402 A.

2. *De Myst.*, 7, 41 ; PL, 16, 402 B. Ce commentaire correspond bien au sens littéral du texte, où « le sceau signifie que Iahweh demande à son Épouse de lui rester fidèle » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 210). La *sphragis* baptismale, qui exprime la doctrine du caractère, signifie l'engagement irrévocable de Iahweh à l'égard de l'âme en échange de quoi Iahweh promet à l'âme d'être également fidèle.

de la foi et fortifie la vigueur de l'amour. Le même verset est interprété pareillement dans le *De Sacramentis*. Ambroise explique que, bien que le sacrement soit l'œuvre des Trois Personnes indivisiblement, chacune agit suivant son mode propre : « Comment ? Dieu t'a oint, le Seigneur t'a marqué du sceau et a posé l'Esprit-Saint dans ton cœur. Tu as donc reçu l'Esprit-Saint dans ton cœur. Reçois aussi autre chose. Car comme l'Esprit est dans ton cœur, le Christ est dans ton cœur. Comment ? Tu as cela dans le *Cantique des Cantiques* : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur. Tu as donc été marqué à l'empreinte de sa croix, à l'empreinte de sa Passion. Tu as reçu le sceau à son image pour que tu ressuscites à son image, que tu vives à son image » [1].

Le *signaculum* ne fait allusion qu'à la croix marquée sur le front. Mais Ambroise observait qu'il s'agit aussi d'une onction. Cet autre aspect du rite lui apparaît préfiguré dans le verset 1,2 : « Ton nom est une huile parfumée (*unguentum*) répandue » [2]. Le même verset est interprété également par Théodoret au sens sacramentaire. Mais il s'agit de la *consignatio*, qui avait lieu à Antioche, comme nous le savons, avant le baptême : « Si tu veux interpréter ce verset de façon plus sacramentaire, souviens-toi de la sainte initiation (μυσταγωγία), dans laquelle les initiés après la renonciation au tyran et la confession du roi, reçoivent comme une sorte d'empreinte (σφραγίς) royale l'onction avec l'huile parfumée spirituelle, étant munis dans l'huile, comme dans un signe, de la grâce invisible de l'Esprit Très-Saint » [3]. Le texte du Cantique impose ici le μύρον comme expression pour désigner l'huile de la *consignatio*, bien qu'il s'agisse en réalité de l'huile des catéchumènes.

Mais revenons à Ambroise, pour qui le *signaculum* empreint sur le cœur et le nard qui répand son odeur dési-

1. *De Sacr.*, 6, II, 6-7 ; PL, 16, 455 BC.
2. *De Myst.*, 6, 29 ; PL, 16, 398 A.
3. PG, 81, 60 B.

gnaient la confirmation. Même après cette nouvelle grâce, qui marquait un accroissement, l'âme n'est pas satisfaite. Elle aspire à plus encore : « Gardant cachée la sublimité des sacrements célestes et écartant d'elle les assauts violents du vent, elle aspire à la douceur de la grâce du printemps et sachant que son jardin ne peut déplaire au Christ, elle appelle l'Époux lui-même, disant : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il mange du fruit de ses beaux arbres (4,16). Elle possède en effet de beaux arbres chargés de fruits qui baignent leurs racines dans les eaux de la fontaine sacrée »[1].

L'âme purifiée, devenue un paradis, aspire désormais à davantage. Elle veut recevoir maintenant en elle son Époux lui-même, pour consommer son union avec lui. Ailleurs Ambroise entend ce texte de l'Église, qui invite le Christ à venir, dans l'âme des baptisés, par l'Eucharistie : « Tu est venu à l'autel, tu as reçu la grâce du Christ, tu as obtenu les sacrements célestes. L'Église se réjouit de la rédemption d'un grand nombre et elle se réjouit d'une joie spirituelle en voyant debout autour d'elle sa famille vêtue de blanc. Tu as cela dans le *Cantique des Cantiques*. Elle invoque le Christ dans son allégresse, ayant une salle préparée, digne d'un banquet céleste. C'est pourquoi elle dit : Que mon Bien-Aimé descende dans son jardin et qu'il cueille le fruit de ses arbres. Qui sont ces arbres ? Tu étais devenu un bois sec en Adam. Maintenant par la grâce du Christ les arbres chargés de fruit pullulent »[2].

Le Christ répond à cet appel et vient visiter le jardin de son Épouse : « Le Seigneur Jésus accepte volontiers et répond à son Église avec une condescendance céleste : Je suis descendu dans mon jardin, ma sœur fiancée, j'ai cueilli ma myrrhe avec mon nard. J'ai mangé mon pain

1. *De Myst.*, 9, 56 ; PL, 16, 408 A.
2. *De Sacr.*, 5, III, 14 ; PL, 16, 449 A.

avec mon miel. J'ai bu mon vin avec mon lait » (5,1) [1]. C'est le banquet eucharistique qui est décrit ici pour Ambroise : « Pourquoi parle-t-il de nourriture et de boisson ? Celui qui est initié le comprend » [2]. Dans le *De Sacramentis*, où il n'est pas tenu par le secret de l'arcane, il est plus explicite : « Tu vois que dans ce pain il n'y a nulle amertume, mais seulement douceur. Tu vois de quelle nature est cette allégresse qui n'est souillée par aucune faute » [3].

Mais dans ce verset, c'est seulement l'allusion au pain et au vin qui suggère à Ambroise un sens eucharistique. Le verset suivant par contre est l'invitation même adressée par l'Époux aux âmes, à participer au banquet de ses noces avec l'Église. Et ici nous retrouvons au terme de notre analyse le banquet nuptial eschatologique, qui est annoncé par le Cantique et dont l'Eucharistie est la réalisation. C'est ici Grégoire de Nysse qui est le plus explicite dans le texte que nous citions en commençant : « Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit dans le Cantique : Mangez, amis, enivrez-vous, mes bien-aimés, et l'initiation sacramentaire (*μυσταγωγία*) des Apôtres. En effet, ici et là, le texte dit : Mangez et buvez » [4]. On pourrait objecter, remarque toutefois Grégoire, que dans le texte évangélique il n'est pas question d'ivresse. Mais c'est que cette ivresse est le Christ lui-même qui opère l'extase des réalités inférieures à celles d'en-haut » [5].

L'appel à l'ivresse de l'Époux du Cantique est interprété semblablement dans nos catéchèses : « L'Église, voyant une si grande grâce — la célébration par le Christ du banquet nuptial — invite ses fils, invite ses voisins, à

1. PL, 16, 449 A. Voir 408 B
2. *De Myst.*, 9, 57 ; PL, 16, 408 B.
3. *De Sacr.*, 5, III, 17 ; PL, 16, 449 B.
4. PG, 44, 989 B.
5. *Ibid.*, 989 C.

accourir aux sacrements : Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés. Ce que nous mangeons, ce que nous buvons, l'Esprit-Saint nous l'a dit ailleurs par le Prophète : Goûtez et voyez que le Seigneur est doux. Le Christ est dans ce sacrement. Parce que c'est le corps du Christ, non comme un aliment corporel, mais spirituel »[1]. Et dans le *De Sacramentis*, il célèbre l'ivresse sobre que donne le vin eucharistique : « Toutes les fois que tu bois, tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré en esprit. Celui qui est ivre de vin vacille et titube, mais celui qui est enivré de l'Esprit est enraciné dans le Christ. Admirable ivresse qui opère la sobriété de l'esprit. Voilà ce que nous avions à parcourir au sujet des sacrements »[2].

Avec la sobre ivresse suscitée par le vin eucharistique, la soif de l'âme est enfin comblée. Au terme de l'initiation sacramentaire elle a passé des choses terrestres aux choses célestes. Et c'est pourquoi l'Eucharistie marque le terme des sacrements. Mais nous remarquerons toutefois que dans cette célébration du banquet des noces de l'Église et du Christ, que l'Eucharistie réalise, l'aspect nuptial n'est pas souligné et que le symbolisme n'est pas différent de celui du Banquet de la Sagesse ou du Calice enivrant du *Psaume XXII*. L'aspect plus proprement nuptial de l'Eucharistie apparaît dans l'interprétation d'autres versets du Cantique où ce n'est pas seulement le repas nuptial, mais l'union nuptiale elle-même qui figure l'union du Christ et de l'âme, consommée dans l'Eucharistie.

C'est au premier verset du Cantique que nous ramène ici saint Ambroise : « Tu es venu à l'autel, le Seigneur Jésus t'appelle, qu'il s'agisse de toi ou de l'Église, et il te dit : Qu'il me baise d'un baiser de la bouche. Le mot peut s'appliquer aussi bien au Christ ou à toi. Tu veux l'appliquer

1. *De Myst.*, 9, 58 ; PL, 16, 408 B-C.
2. *De Sacr.*, 5, III, 17 ; PL, 16, 449 C. Voir aussi *De Caïn et Abel*, I, 20-21 ; CSEL, p. 356-57.

au Christ ? Tu vois que tu es pur de tout péché, puisque tes fautes ont été effacées. C'est pourquoi il te juge digne des sacrements célestes et t'invite au céleste banquet : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. Tu veux t'appliquer le verset ? Te voyant pur de tous péchés et digne de pouvoir accéder à l'autel du Christ — qu'est-ce en effet que l'autel, sinon la figure du corps du Christ ? — tu vois les admirables sacrements et tu dis : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche, c'est-à-dire que le Christ me donne un baiser » [1]. Ainsi la communion eucharistique, où le corps du Christ est posé sur les lèvres du baptisé purifié de ses péchés, est vraiment le baiser donné par le Christ à l'âme et qui est l'expression de l'union d'amour qu'il contracte avec elle. Ici c'est directement l'union nuptiale qui devient la figure de l'Eucharistie.

Ceci se retrouve chez Théodoret : « Si quelqu'un, dont les pensées sont basses, est troublé par le terme de baiser, qu'il considère que, au temps du sacrement, recevant les membres de l'Époux, nous le baisons et l'embrassons et nous l'appliquons avec les yeux sur notre cœur et nous imaginons comme une sorte d'étreinte nuptiale et nous pensons nous unir à Lui et l'embrasser et le baiser, l'amour chassant la crainte, selon la sainte Écriture » [2]. Le texte est encore plus fort que celui de saint Ambroise, mais procède bien de la même inspiration. La communion eucharistique est vraiment ici considérée comme union nuptiale. Elle est la consommation de l'agapè, de la charité, par l'union. L'idée revient ailleurs. Commentant l'expression « jour des noces » [3], Théodoret l'applique à l'Eucharistie et écrit : « Mangeant les membres de l'Époux et buvant

1. *De Sacr.*, 5, II, 5-6 ; PL, 16, 447 C.
2. PG, 81, 53 C.
3. Cette expression désigne dans le Cantique « l'avènement eschatologique » (ROBERT, *loc. cit.*, p. 207). Or cet avènement eschatologique est accompli par l'initiation chrétienne.

son sang, nous réalisons avec lui une union (κοινωνία) nuptiale »[1].

* * *

Ainsi nous pouvons dire qu'il y a un lien très particulier entre le sacrement de l'Eucharistie et le *Cantique des Cantiques*, au point que l'on peut dire que l'Eucharistie est dans l'ordre des sacrements de la vie divine ce que le Cantique est dans l'ordre des sacrements de la parole. L'un et l'autre marquent la perfection. De même que la communion est le sacrement de la perfection, le baptême étant celui de l'initiation et la confirmation celui de la progression, selon la doctrine de Nicolas Cabasilas, exprimant la tradition patristique orientale, de même, parmi les trois *livres de Salomon*, les *Proverbes* marquent la conversion, la vie purgative ; l'*Ecclésiaste* la confirmation, la vie illuminative ; le *Cantique* l'union, la vie unitive. C'est la doctrine courante depuis Origène et qui se retrouve chez Grégoire de Nysse et chez Théodoret.

Mais il n'y a pas seulement ici parallélisme dans les degrés, mais aussi dans la réalité. L'Eucharistie en effet est le sacrement de l'union. Non pas que le baptême ne soit déjà un sacrement qui nous unisse au Christ. Mais cette union, il la commence et l'Eucharistie la consomme. C'est elle qui nous fait vraiment, selon l'expression de Cyrille de Jérusalem, concorporels (σύσσωμοι) avec le Christ. Aussi l'Eucharistie peut-elle s'exprimer, en termes empruntés au vocabulaire nuptial, comme étant la consommation de l'union. Le thème du repas nuptial favorisait le passage d'un système de symboles à l'autre. Ainsi Théodoret écrit-il : « En mangeant les membres de l'Époux, et en buvant son sang, nous accomplissons l'union nuptiale »[2].

1. PG, 81, 128 A.
2. *Ibid.*

Et Cyrille de Jérusalem : « Nous confessons que le Christ a donné aux fils de la chambre nuptiale, la jouissance de son corps et de son sang »[1].

Or ce mystère d'union est celui qu'exprime le Cantique. Il peut être appliqué à l'union du Verbe et de la nature humaine. Il peut l'être à l'union du Verbe et de l'Église. Il peut l'être à l'union du Verbe et de l'âme. C'est cette interprétation que nous trouvons, toujours mêlée à l'interprétation ecclésiale, chez Origène et chez Grégoire de Nysse. Le Cantique apparaît alors comme l'allégorie de l'union mystique de l'âme avec Dieu. Mais il est remarquable que le Cantique puisse aussi exprimer l'union eucharistique. Et à vrai dire celle-ci fait précisément le lien entre les deux autres. Elle montre que l'union mystique n'est possible que dans l'Église, qu'elle a son principe dans la participation à la vie de l'Église, c'est-à-dire dans l'Eucharistie. Il se trouve ainsi qu'il y a non seulement parallélisme, mais rapport effectif de l'Eucharistie et de la vie mystique : « La théologie des sacrements rejoint la théologie des états mystiques et ouvre aux âmes chrétiennes les voies de l'ἕνωσις-θέωσις »[2].

Jean DANIÉLOU.

1. *Ibid.* ; PG, 33, 1100 A.
2. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas* dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1926, p. 328.

Le Dialogue théologique à Amsterdam.

Exposé et Réflexions.

(Suite et fin).

V.

Revenons au troisième paragraphe du premier rapport que l'exposé du *consensus* phénoménologique nous a fait un peu perdre de vue, afin d'y retrouver les « problèmes communs » que, pour plus de facilité, nous avions dissociés des « convictions communes » ou *consensus* doctrinal.

Tout comme celles-ci, la plupart de ceux-là avaient figuré dans le rapport introductoire de C. T. Craig ; tout comme celles-ci, encore, ils ont été découverts et formulés à Amsterdam, grâce à la « méthode dialectique », dans le contexte de l'« opposition fondamentale », sans détruire, pas plus que cette dernière d'ailleurs, l'unité sous-jacente et mystérieuse : « l'acuité même de nos divergences témoigne d'une conviction commune qui nous vient de Lui » (I*R*. V, 69). Tout comme celles-ci enfin, ils semblent être (on comprendra plus tard pourquoi je mets cette atténuation) des « convictions authentiques » découlant de « la fidélité à la vérité elle-même » (I*R*. V, 71) mais entachées sans doute malgré tout de certains défauts psychologiques (*Ibid.* et *M*. V, 7).

L'appétit théologique que pareille présentation des « problèmes » pouvait stimuler, est vite déçu — ce fut le cas aussi pour les « convictions communes » — parce qu'une rapide lecture suffit à montrer que la plupart en sont bien vieux, œcuméniquement ressassés et peut-être « éternels ».

Je ne les reprendrai donc pas un à un, mais signalerai seulement ceux que le *consensus* phénoménologique me semble pouvoir résoudre, au moins partiellement, en élargissant ainsi le doctrinal, c'est-à-dire les « convictions communes ». J'énoncerai le problème et puis la solution.

1. *La relation entre l'Église universelle*[1] *et l'Église locale* (I *R.*V,68). Il ne peut exister entre elles de relation juridique, laquelle est un *horror oecumenicus.* Au point de vue ontologique, l'Église locale possède une priorité sur l'universelle, car, tout en ne pouvant pas exister parfaitement avant la manifestation parfaite de celle-ci, elle possède plus de *vestigia Ecclesiae* que l'autre ; qui plus est, ce sont précisément les Églises locales en voie de réformation, qui, par la mise en commun de leurs renouveaux dans le Conseil œcuménique, vont y faire apparaître l'*Una Sancta,* laquelle sera donc tout simplement leur ensemble. Sur ce point il y aurait recul par rapport au *consensus* exposé par le P. Braun et dont je relevai plus haut la coïncidence avec les « convictions communes », étant donné cette phrase : « L'Église est une dans le temps et l'espace, une et supérieure aux communautés particulières, auxquelles elle communique leur dignité d'Église »[2].

2. *La nature de l'unité visible (Ibid.).* Dans le domaine universel au moins, elle n'est pas juridique ; elle n'implique pas d'uniformité doctrinale ; l'unité est susceptible de plus ou moins de visibilité et peut même disparaître ; sa manifestation est liée à la réforme et à la sainteté de l'Église [3].

1. « Église Universelle » ne se trouve que dans le titre de la première section et du premier volume préparatoire.

2. *Op. cit.*, p. 211-212.

3. Le chroniqueur de l'*Ecumenical Review* semble confirmer la conclusion : « Les Églises dans le Conseil œcuménique ne sont pas d'accord sur la nature précise de cette unité. Mais elles s'accordent à trouver qu'il devrait exister une unité dans laquelle il y ait la plus grande liberté pos-

3. *La relation entre la double vocation de l'Église tournée vers Dieu dans le culte, et vers les hommes dans le témoignage et le service (Ibid.).* A la réunion du Comité Central qui suivit Amsterdam de quelques jours, O. S. Tomkins, qui avait organisé l'ensemble liturgique de l'Assemblée, a trouvé qu'il avait été insatisfaisant, et proposa de créer un comité liturgique spécial qui y remédierait à l'assemblée suivante ; ce qui fut fait et M. Tomkins nommé président. Un an après, à la session du même Comité Central, le même déclara dans un rapport que l'élaboration d'une « liturgie œcuménique » ou, plus simplement, d'un culte pour les conférences œcuméniques, est voulue par le Saint-Esprit comme expression de la réelle unité que les chrétiens séparés ont ressentie toujours davantage dans le Mouvement œcuménique ; il y avoue aussi le peu qui s'est fait jusqu'ici [1]. En attendant de nouveaux développements, on peut conclure que le Conseil œcuménique a davantage développé la coopération des Églises dans leur fonction évangélisatrice que dans la cultuelle, et que celle-là a une priorité, au moins pratique, sur celle-ci.

Le *consensus* ecclésiologique, œcuménique s'enrichit, grâce à ces trois conclusions, d'éléments d'une certaine importance. M. Visser 't Hooft n'en conviendrait pas sans doute.



Voici comment la première section, elle, a traité les « problèmes communs ». Elle les déclare d'abord obstacles à l'Unité.

sible pour les Églises de développer leurs propres dons et d'être responsables pour leurs propres affaires ». Printemps 1950, p. 289-299. Et M. VISSER 'T HOOFT écrivait, à titre privé, sans *SŒPI*, n° 9, 1950 : « Les Églises-membres du Conseil ont une autre conception de l'unité véritable (que l'Église catholique). Pour elles, en effet — ainsi que l'a dit l'Assemblée d'Amsterdam — c'est de se rapprocher du Christ qu'il s'agit, et par là, elles se rapprocheront les unes des autres ».

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 48 et suiv.

Elle est frappée ensuite de ce que « sur plusieurs de ces points, nos problèmes coupent sans les recouvrir, les frontières confessionnelles », (*IR.* V, 69) comme c'est le cas en partie, nous le savons, pour la « différence fondamentale » elle-même. La chose est surprenante parce qu'ils sont le résultat d'une méthode spécialement apte, nous dit-on, au discernement confessionnel. De plus c'est regrettable que ces problèmes transconfessionnels ne soient pas spécifiés davantage. Au moins aurait-on pu croire que pareils problèmes — en théologie catholique nous les appellerions des opinions théologiques — ne soient pas rangés parmi les obstacles à l'union doctrinale des confessions, puisqu'ils ne détruisent pas l'unité doctrinale dans chacune d'elles et qu'au contraire, ils assureraient à l'*Una Sancta* une multiformité théologique par ailleurs si appréciée. Les professeurs E. Schlink[1] et R. Prenter, luthériens l'un et l'autre, le penseraient volontiers ; dans son discours introductoire, ce dernier a trouvé qu'une des « misères » de l'Église déchue était de redouter et de supprimer les différences dans le Corps du Christ au lieu de les considérer comme un enrichissement dans le service mutuel (V, 42). Mais ce ne sont là que des cas isolés.

La « méthode dialectique » en effet, malgré son acribie, ne distingue pas, nous l'avons fait remarquer plus haut, entre les différentes formes de la connaissance religieuse. Aussi le premier rapport dit-il en bloc et catégoriquement : « (nous) cherchons la solution de nos désaccords, car Dieu veut l'unité de son Église et nous devons lui obéir » (*IR.* V, 69).

Ce n'est pas que tous les membres de la section n'aient

1. « Il y a des différences de doctrine qui sont en réalité des différences non pas de foi mais de forme conceptuelle ; elles ne semblent pas devoir diviser l'Église, mais ne demandent qu'une réinterprétation correcte ; c'est une tâche très importante de la théologie œcuménique que de comprendre la diversité des formes intellectuelles dans l'appréhension du sujet et des objets. » *Art. cit.*, p. 165.

pas voulu de cette unité, mais les uns — surtout les représentants des « Jeunes Églises » — proposaient des voies théologiques plus simples pour résoudre des problèmes interconfessionnels qui, au fond, n'en étaient plus [1], tandis que d'autres, représentants d'« Anciennes Églises » (et faut-il dire que le P. Florovsky en fut ?) ont jugé que si pour d'aucuns ces problèmes gardaient toute leur gravité, « ils nous concernent finalement tous » (*ibid.*), et ont formulé une espèce de testament théologique :

« Ces difficultés et toutes celles qui subsistent entre nous, nous les apportons au Conseil Œcuménique des Églises, afin de les aborder ensemble. Parce qu'il est un « Conseil d'Églises » nous devons les discuter dans le sentiment de notre responsabilité envers ceux qui nous ont délégués et sans prétendre à des accords que nos Églises désavoueraient » ; et un peu avant : « Il n'est pas toujours facile de concilier fidélité confessionnelle et fidélité œcuménique. D'autre part, nous avons beaucoup à gagner du choc des vieilles traditions chrétiennes déjà bien établies avec les jeunes Églises dont les traditions sont en train de se former » (*IR.* V, 72).

Les « problèmes communs » traités par la section première d'une façon plutôt contradictoire, ont passé à la Commission *Foi et Constitution.* Passons-y avec eux.

VI.

Je constate dans les *Minutes*, seuls documents qui me furent accessibles — elles sont plus résumées depuis 1948 qu'elles ne l'étaient auparavant — que les « problèmes communs » n'ont pas été examinés individuellement par les Commissions théologiques, mais que, tout comme ce

1. Ainsi le Dr. D. T. Niles de l'Église méthodiste de Ceylan a trouvé que « les anciennes Églises passent leur temps à examiner les raisons de leur divorce, les jeunes Églises qui viennent de se marier, se trouvent incompétentes à juger de ces vieilles querelles » (V, 78-79). M. Devadutt, de l'Église de l'Inde méridionale, a rangé parmi les subtilités encombrantes la « différence fondamentale » elle-même (V, 74).

fut le cas à Amsterdam, on a plutôt devisé sur le *problème* de ces « problèmes transconfessionnels ».

A Chichester en 1949 on l'a fait de deux façons. Le nouveau comité chargé de publier le quatrième volume, synthétique, sur l'Église (le professeur A. M. Ramsey en est le président et le professeur E. Schlink en est un des membres), a décidé de n'y tenir compte que des désaccords qui séparent réellement les confessions : « il n'y a pas de raisons à ce que les autres différences ne puissent continuer à exister dans une Église unie, en guise de matière à débat théologique, au même titre qu'aujourd'hui dans l'Église divisée » [1] ; cette décision est élémentairement sage.

L'autre façon apparaît au paragraphe suivant et introduit des facteurs « non théologiques » dans l'étude des désaccords et dans la marche vers l'unité doctrinale des confessions. La chose paraîtra encore une fois toute naturelle à un œcuméniste catholique ; le R. P. Congar vient de nous rappeler la chose en des termes très heureux [2].

Mais la Commission y met un sens différent. Tandis que l'œcuméniste catholique use des facteurs « non théologiques » pour mettre en meilleure évidence et mieux mesurer les théologiques, qui gardent pour lui toute leur importance, M. Tomkins et le professeur Dodd ont semblé désespérer en 1949 de résoudre *théologiquement* les désaccords, espèce de « problèmes éternels », comme nous les appelions, et s'y prennent autrement, par une espèce de « psychanalyse » œcuménique. Tâchons de l'exposer, d'après la lettre du professeur Dodd dont M. Tomkins fit lecture, et dont il adopta les conclusions. Si les désaccords transconfessionnels, écrit l'exégète cambridgien, parviennent à maintenir les divisions entre confessions chrétiennes, c'est qu'à regarder de plus près, ils sont des « rationalisations », théologiques en

1. P. 32.
2. Préface à F. Dvornik, *Le schisme de Photius, Histoire et Légende*. (Coll. Unam Sanctam). Paris, 1950.

l'occurrence, de motifs inavoués de séparation dont l'analyse révélerait la nature historique, sociale, politique et économique. Je ne puis m'empêcher de citer une phrase que je crois spécialement caractéristique de la manière :

« J'ai le désagréable soupçon que quand une longue et patiente discussion nous fait apercevoir un certain accord, il y en a parmi nous qui s'effraient de ce que notre « témoignage distinctif » puisse l'être moins que nous ne l'aurions cru, et veulent changer de sujet en disant : « Ah, mais voici quelque chose de très important que vous ne voyez sûrement pas ! » Et quand nous nous trouvons devant l'alarmante perspective de ne pas pouvoir trouver de différence fondamentale clairement définissable entre les positions « catholique » et « protestante », il nous reste alors à nous persuader que notre système de croyance, quel qu'il soit, a des ressorts si profonds, délicats et secrets que le système entier doit être différent ; à supposer même que les systèmes que nous sommes prêts, de côté et d'autre, à proposer, se présentent à un observateur fortuit aussi semblables que deux pois, nous, nous sommes certains qu'il n'en peut être ainsi. Si moi « protestant » j'affirme que « deux et deux font quatre » et qu'un catholique dise de même, nous restons sûrs qu'il y a une attrape quelque part. Est-ce une caricature ? Probablement. Mais je pense... etc ». [1].

Il écrivait un peu avant : « Si je croyais vraiment que ma propre communion possède toute la vérité de l'Évangile dans son indéfectible plénitude ; si j'étais obligé en vertu du dogme ou de la discipline de nier que ma propre communion ait jamais erré ou qu'elle puisse jamais le faire, il n'y aurait plus rien à dire devant les oppositions » (p. 25).

L'œcuméniste catholique ne pourrait suivre le professeur Dodd, au moins quand il s'agit de sa propre foi, et sans y apporter de nuances, non seulement dans sa « psychanalyse » œcuménique, mais même dans la dernière phrase qui doit sans doute le viser lui-même ; la façon de traiter les oppositions dogmatiques qu'on pourrait croire absolument irréductibles est, en effet, l'apogée de la « méthode œcuménique », à laquelle je renvoie le lecteur qui éprouverait cette curiosité.

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 26-27.

M. Tomkins ajoute encore d'autres facteurs « non théologiques » à ceux du professeur Dodd ; il les résume ainsi dans un mémorandum présenté à la Commission : les révolutions d'aujourd'hui peuvent avoir une portée sur la forme de l'Église et inciter celle-ci à exercer son devoir prophétique et donc théologique, de « lire les signes des temps » et « de discerner pour leur obéir, les opérations » du Seigneur de l'Église qui est aussi le Seigneur de l'histoire [1]. La Commission *Foi et Constitution* jugea le mémorandum de son secrétaire si important qu'elle désigna un sous-comité pour en étudier les conclusions en vue de la Conférence de Lund en 1952. Son premier rapport publié dans les mêmes *Minutes* (p. 29-30) n'apporte guère de nouveau.

Notons qu'en préparation de la conférence *Foi et Constitution* à Édimbourg 1937, un comité américain avait déjà examiné *Les facteurs non théologiques dans la réalisation et la destruction de l'Union des Églises* [2]. D'après O. S. Tomkins il l'aurait fait trop peu, ce qui expliquerait la nouvelle initiative venant quinze ans plus tard. Elle me semble nouvelle à d'autres points de vue encore. A Édimbourg il avait été question de facteurs non théologiques reconnus pour tels, ceux dont un œcuméniste catholique aussi, répétons-le, ne pourra jamais surestimer l'importance dans son travail, et on y déclarait ne pas vouloir entraîner par là *Foi et Constitution* sur des voies nouvelles car « on ne pourra rien réaliser de substantiel en ignorant la substance et la forme de la foi ou en évitant les questions soulevées par nos interprétations très diverses des Constitutions » [3] ; aujourd'hui il s'agit de réalités non théologiques camouflées en

1. *Id.*, p. 25.
2. *Report n° 3 Prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order. Edinburgh* 1937. O. S., n° 48.
3. P. 1.

théologiques et la commission semble vouloir prendre une orientation idéologique nouvelle. Nous y reviendrons.

Je n'ai constaté jusqu'à présent aucune influence du dialogue d'Amsterdam dans les travaux des commissions théologiques sur le Culte et l'Intercommunion, à part l'intérêt que le problème de la « liturgie œcuménique » y a suscité. Elles continuent donc à comparer et concilier les différentes attitudes confessionnelles relatives à leurs thèmes.

Concluons que la « psychanalyse théologique » en tant que méthode pour résoudre les « problèmes communs trans-confessionnels » ou plutôt le problème qu'ils suscitent, est un prolongement assez inattendu pour ne pas dire paradoxal, de la « méthode dialectique », comme l'étaient déjà d'ailleurs les « problèmes transconfessionnels » eux-mêmes dans le premier rapport d'Amsterdam. Son acribie théologique qui avait éliminé les obstacles psychologiques et semblait devoir mettre en une lumière éclatante « les convictions authentiques et la fidélité à la vérité », dévoile à leur place des obstacles infrapsychologiques, souvent inavouables, bien éloignés de ces convictions en tout cas. Et le professeur Dodd de se permettre, nous l'avons entendu, un peu d'humour à ce propos... Est-ce cela que les professeurs Ramsey et Florovsky attendaient de la « méthode dialectique » dans *Foi et Constitution* ?

* * *

Je pourrais, à la rigueur, finir ici l'exposé du prolongement que le dialogue théologique d'Amsterdam a connu dans la Commission *Foi et Constitution.* Cependant je m'en voudrais de ne pas mentionner un prolongement moins formel peut-être, mais d'une portée que je crois plus grande et qui situe d'ailleurs le formel dans son contexte.

A sa première réunion après son incorporation dans le

Conseil œcuménique des Églises (Baarn, 1948) une Constitution écrite fut adoptée *nemine contradicente* ; elle contient un nouveau *devoir* :

« Proclamer l'unité (*oneness*) de l'Église du Christ et l'obligation pour les Églises de manifester cette unité de façon a ne plus seulement travailler ensemble mais encore à vivre ensemble comme membres de l'unique Corps du Christ »[1].

Il n'est pas difficile d'y reconnaître d'abord un élément du *consensus* phénoménologique (*manifester* l'unité) et puis, un nouvel élément, bien explicite, à verser au *consensus* doctrinal concernant la qualité de membre du Corps du Christ.

La constatation est surprenante. La constitution du Conseil œcuménique n'a exprimé, nous le savons, ni l'un ni l'autre ; et voilà que la constitution à peine codifiée de la Commission, dont la tâche semblait être plus incompatible encore que celle du Conseil œcuménique avec des présupposés théologiques, le fait et les énonce tous deux, en confirmant, cette fois, l'explicitation possible que je prévoyais en 1948[2].

Pareille constatation, lourde de conséquence, est un peu hasardeuse, me répliquera-t-on peut-être. M. Tomkins dans son rapport de secrétaire, espèce d'examen de conscience sur sa première année de secrétariat (Chichester 1949), se charge de nous y autoriser.

Bien qu'à Baarn, où se fit sa nomination, il ait parlé peu et ait demandé deux ans avant de pouvoir se prononcer sur les conséquences de l'incorporation de *Foi et Constitution* au Conseil, à Chichester il se montra loquace, presque lyrique, et esquissa, en commentant le « nouveau devoir »,

1. *Minutes* Baarn 1948, p. 67.

2. « La fonction du Conseil sera de continuer les deux mouvements mondiaux *Foi et Constitution* et *Vie et Action*. D'après la pensée commune de nos deux auteurs, il faudrait ajouter, non pas dans la ligne de la recherche de l'unité, mais dans celle de sa manifestation ». *Art. cit.*, p. 176.

des perspectivies d'avenir (*Concerns « for the future »* ; c'est de ce seul chapitre de son rapport qu'il fit lecture à la réunion du Comité Central, à Chichester encore, quelques jours auparavant).

En voici les points nous intéressant : les dix ans de guerre et d'après-guerre pendant lesquels le Conseil œcuménique s'est formé, ont appris aux Églises que, sans leur réforme préalable, leur unité doctrinale risquerait de ne pas être un bien absolu et pourrait même être un mal ; la tâche de la Commission sera donc, tout en maintenant devant elles l'idéal d'unité, moins de comparer ce qu'elles sont actuellement que de les aider « à découvrir la vraie forme de l'Église » [1], selon des méthodes nouvelles que nous connaissons un peu, qui trouvent ainsi leur place dans l'ensemble et qui élargiront les programmes actuels des commissions théologiques. Bref il semble que la Commission n'aura que des avantages à tirer de son incorporation au Conseil : elle entrera avec lui dans une aventure spirituelle, déroutante peut-être parce que « le Dieu vivant moule son Église en l'unité, qui existe déjà en son Fils, mais qui est actuellement encore cachée à nos yeux » (*ibid.*).

Le Conseil œcuménique, lui, trouvera-t-il quelque profit dans le nouveau statut de la Commission ? Le rapport de M. Tomkins ne permet pas d'y répondre, mais une certaine réponse se trouve dans le discours à Amsterdam du Dr. Brilioth, son président [2]. Il y expose et estime la tradition de *Foi et Constitution* (acquis théologique et méthodes, qui semblent si dépréciés par le reste du dialogue d'Amsterdam !) pour laquelle il réclame le soutien du Conseil et qui apportera à celui-ci un réel enrichissement, en lui rappelant « que la simple coopération n'est pas l'unité ; que l'activité pratique doit venir de raisons profondes

1. *Minutes* Chichester 1949, p. 18.

2. Résumé dans V, 28-29 ; texte complet dans *Minutes* Baarn 1948, p. 12-16.

de foi ; que les diversités de pensée, de constitution et de formes dévotionnelles ne peuvent être ignorées mais doivent être l'objet d'une patiente étude afin de découvrir les convictions fondamentales qu'elles incarnent et dans lesquelles seules elles pourront se réconcilier ». Cependant quelques jours plus tard, le même Dr. Brilioth en haranguant cette fois les membres de la Commission elle-même, tout en maintenant son estime pour cette tradition, la fidélité à laquelle serait le meilleur service que *Foi et Constitution* pourrait rendre au Conseil œcuménique, a parlé plutôt de son ouverture aux inspirations nouvelles venant de la part de celui-ci pour la féconder [1]. A Chichester en 1949, l'actuel archevêque d'Upsal s'est contenté de diriger les débats.

Y aurait-il conflit dans la Commission entre l'ancienne tradition et une nouvelle, se rattachant au *consensus* phénoménologique d'Amsterdam, et énoncée dans la Constitution ? Dans l'affirmative, laquelle prévaudra ? Je ne fais que poser la question, sans pouvoir ni vouloir y répondre pour l'instant [2].

En tout cas le premier rapport de M. Tomkins a été très favorablement reçu par la Commission qui a pris des mesures conformes à ses suggestions : augmentation de la part des laïcs, des Jeunes Églises et du département de la jeunesse du Conseil œcuménique, dans les commissions théologiques ; encouragement de conférences régionales bien coordonnées avec le travail central. Nous y reconnaissons des directives

1. *Id.*, p. 19.

2. On craignait au moment de la conception du Conseil œcuménique à la conférence d'Édimbourg, 1937, le Dr. Headlam surtout, une destruction de *Foi et Constitution* par le nouvel organisme. Moi-même, en considérant cette ancienne tradition qu'on pourrait appeler « headlamienne », je constatais son incompatibilité avec la tradition d'Amsterdam. *Ir.* 21 (1948), 414. On ne pourrait plus les distiuguer en appelant l'ancienne anglicane, la nouvelle est anglicane aussi, mais vieillie ou rajeunie d'une génération.

amstellodamoises ; de la sorte semble se réaliser le souhait exprimé par M. Visser 't Hooft au Comité Central siégeant à Chichester en 1949, que la conférence prochaine de Lund « utilise pleinement l'expérience d'Amsterdam et donne ainsi une nouvelle espérance et énergie aux Églises qui seraient prêtes à marcher de l'avant mais ne savent pas comment s'y prendre »[1] ; ainsi que celui de la délégation de la jeunesse à Amsterdam[2]. Que cela suffise comme exposé du prolongement phénoménologique d'Amsterdam dans *Foi et Constitution*[3].

VII.

Nous avons achevé l'examen du dialogue théologique à Amsterdam et de ses prolongements allant jusqu'en juin 1950, dans les limites que nous nous étions assignées.

On me pardonnera l'inadéquat qu'il contient, inévitable pour un examinateur du dehors ; également tout ce qui s'y serait glissé de « psychologique » ou d'« infrapsychologique » dans le sens qu'Amsterdam a voulu pourchasser. On voudra bien en partie en excuser la longueur, à l'image du reste du dialogue lui-même.

Malgré tout il faudra que j'allonge encore en faveur de conclusions générales, utiles sinon indispensables pour la compréhension d'un exposé parfois très sinueux, encore une fois à la même image.

* * *

Le dialogue théologique à Amsterdam a été officiel et conduit par des « hommes d'Église » plutôt que par des théologiens de profession, mais le Message de l'Assemblée n'en a pas fait grand cas.

1. *Minutes* (Com. C.), Chichester 1949, p. 70.
2. V, 233-255.
3. Un exposé plus complet de toute la nouvelle tendance œcuménique est donné par le même M. Tomkins dans son précieux petit volume : *The Wholeness of the Church*. Londres, 1949. Cfr *Ir*. 23 (1950), p. 254.

Ce fut un dialogue à visées unionistes mais qui n'a pas exprimé d'une façon particulièrement forte et nouvelle, par rapport à ses antécédents, le « mystère » œcuménique ou le « fait nouveau » qui depuis quinze ans qu'il a été découvert, commence d'ailleurs un peu à vieillir. Il a été conduit d'après la « méthode dialectique » découverte alors, qui prétend à une originalité œcuméniquement révolutionnaire mais dont nous avons pu constater à côté de réelles qualités, les déficiences théologiques. Elle lui a donné d'abord une allure de philosophie religieuse pour le conduire ensuite à une espèce de « marxisme » théologique faisant, en certains cas au moins, de la « reine des sciences » une suprastructure rationnelle de réalités psychologiques subconscientes, tous résultats qui ne doivent pas nous étonner plus que de propos. A part quelques *obiter dicta* du P. Florovsky et du Dr. Brilioth, et des réflexions plus périphériques au dialogue du professeur Schlink, nous n'y avons guère rencontré le souci proprement théologique de pénétrer et d'épouser la pensée du Verbe Incarné, révélée et confiée par lui à l'Église, lequel aurait paru sans doute de l'« art pour l'art » aux hommes d'Amsterdam, à leur secrétaire général par exemple [1]. Une parenthèse : Le département d'études du Conseil œcuménique, continuant comme nous le savons, les sous-thèmes II et III de l'Assemblée, a adopté une méthode théologique, pragmatique encore bien entendu, mais parce que biblique, plus proche de la Révélation. Cela lui vient en partie du fait plutôt paradoxal que c'est lui et non pas la Commission théologique *Foi et Constitution* qui prolonge le deuxième sujet d'Édimbourg 1937 : *L'Église et la Parole de Dieu.* Je n'en dis pas plus pour ne pas outrepasser mes limites [2].

1. Cfr son exposé sur le Conseil œcuménique, I, 274.

2. Des détails très intéressants seraient à trouver dans *Ecumenical Review*, hiver 1950 : *Editorial* et W. Schweitzer, secrétaire du département : *The Bible and the Church's Message to the World.*

Concluons que le dialogue théologique d'Amsterdam a été peu théologique. La chose est peut-être normale pour une Assemblée du Conseil œcuménique qui n'est pas une conférence de *Foi et Constitution,* mais pourquoi lui avoir donné alors un sous-thème aussi théologique et, donc *Foi et Constitution,* que celui de la première section ? Et puis s'il n'a pas été thologique, il n'en a pas moins été abstrait, difficile, malgré les « hommes d'Église », et au mécontentement des « hommes des Jeunes Églises ».

Mais le dialogue théologique a été aussi peu « dialogue » et ceci semble moins pardonnable.

En effet, la tension « catholique-protestante » dont la précision idéologique aurait été son grand mérite, a été nettement désaxée vers le pôle « protestant », dont les lignes de forces sont le *consensus* au sujet de l'*Una Sancta* : unité conditionnée par la sainteté, comprise, elle, comme obéissance au Seigneur dans la foi ; son lieu de manifestation par excellence, le Conseil œcuménique, spécialement quand, anticipant malgré toutes les précautions terminologiques employées, ou usurpant même ses fonctions, il fait des déclarations ou célébrera la liturgie œcuménique [1].

Nous avons entendu cependant dans la dominante « protestante » quelques notes discordantes, y déterminant une espèce de dialogue secondaire : entre la pensée plus pragmatique de la « jeunesse » et de la « laïcité » et celle plus théorique de Barth, à propos de la « méthode dialectique » précisément ; entre une phénoménologie ecclésiologique aussi absolue que celle de Barth encore, et une autre plus atténuée chez les théologiens luthériens. Mais ici également une partie a prévalu, la réformée, et même la barthienne,

1. Le R. P. Rouquette, S. J., reconnaît aussi que jusqu'à présent le Conseil œcuménique s'est rangé dans la ligne « protestante » qu'il appelle « verticale », l'« horizontale » étant la « catholique ». Cfr *La première assemblée du Conseil œcuménique. Amsterdam,* 1948. Études, avril 1949, p. 22.

au plus grand bien de l'*Una Sancta* nous affirme M. Visser 't Hooft en écrivant : « par ses discours au Conseil œcuménique et par toute sa position théologique, le Dr. K. Barth (...) a rendu un service inappréciable à tout l'univers chrétien »[1].

La note « catholique », elle, a été toujours en sourdine ; les fois où elle résonna davantage, ce le fut par la voix du P. Florovsky, en monologue plutôt et encore à peu près uniquement dans la première section. Sans doute Mgr Germanos de Thyatire, chef des délégations orthodoxes, a-t-il lu en leur nom une déclaration ; mais on ne peut l'appeler autrement qu'anodine quand on la compare à ses pareilles aux conférences œcuméniques antérieures : elle reconnaît humblement les déficiences tant quantitatives que qualitatives de la délégation et en dégage la responsabilité en faveur de celle des Églises mandataires auxquelles les rapports amstellodamois seront remis[2]. Le P. Florovsky, lui, a approuvé *con animo* la « méthode dialectique » et a tout simplement nié, nous nous en souvenons, tout *consensus* œcuménique, façon étrange de procéder chez un théologien de son envergure. En somme, le comportement orthodoxe dans le dialogue d'Amsterdam a été délibérément irresponsable, à part l'approbation apportée au Message, *fine fleur* du consensus phénoménologique. Mais a-t-elle été bien responsable encore une fois ?

Enfin relevons le fait curieux et peut-être révélateur qu'aucun « catholique » n'a commenté l'exposé si important de M. Visser 't Hooft sur le Conseil œcuménique, dans le premier volume préparatoire.

Quant à la voix proprement catholique, elle a été absente du dialogue, sauf dans le même volume, mais j'en parlerai plus loin.

1. *Ecumenical Review*, été 1949, p. 372.
2. Est-ce pour mieux marquer ce caractère anodin de la déclaration, que le cinquième volume l'a publiée immédiatement avant le message de la Reine des Pays-Bas, 291-292 ?

La faiblesse du pôle « catholique » à Amsterdam, n'est pas à imputer au secrétaire général qui avait fait tout son possible pour l'éviter, et a eu, dans son rapport, des paroles intelligentes et sincères pour la déplorer dans ses aspects les plus visibles (Rome et Moscou). Plus étonnante a été l'attitude à cet égard de Barth qui s'en est réjoui, lui, le père de la « méthode dialectique ».

Rien d'étonnant donc que le dialogue théologique à Amsterdam, si peu théologique et si peu dialogue, n'ait donné que de maigres résultats théologiques et doctrinalement unionistes. Ainsi le professeur Schlink ne croit pas qu'il soit allé au delà de l'acquis théologique d'Oxford et d'Édimbourg (1937) [1].

Voici comment je résumerais par ordre d'importance l'acquis théologique du dialogue : Le *consensus* phénoménologique avec la prédominance de la fonction de l'Église sur sa nature plus clairement et officiellement énoncé, et institutionalisé dans le Conseil œcuménique ; les *vestigia Ecclesiae* à l'honneur ; la « méthode dialectique » ; le problème des problèmes transconfessionnels ; l'opposition « catholique-protestante », slogan œcuménique qu'on croyait usé et qui a été rajeuni par le génie de Barth. Tandis que sa principale lacune a été de ne pas avoir approfondi davantage le point névralgique du *consensus* doctrinal : la continuité de l'Église.

Théologiquement au moins, l'Assemblée d'Amsterdam ne semble pas avoir été un *stupor mundi*, comme M. Tomkins l'a appelée [2]. Mais la pauvreté proprement théologique du dialogue n'en diminue pas les autres qualités : sa haute tenue intellectuelle et surtout l'amour du Christ et de son Église qui l'a animé. « C'est notre commun souci

1. *Art. cité*, p. 16. Pour ma part, je croirais fautif de comparer Amsterdam et Édimbourg, l'acquis *Foi et Constitution* ayant été délibérément écarté de celui-là.

2. *Minutes* Chichester (F. et C.), 1949, p. 16.

de l'Église qui nous a rassemblés» (I *R.* V, 64) l'exprime trop modestement. Il fut un dialogue non seulement compréhensif et fraternel, mais proprement chrétien.

* * *

Les documents d'Amsterdam contiennent des directives pour l'avenir du dialogue. Le Comité II (*Programme d'activité*) désire qu'aux conférences futures, plus de temps soit consacré aux travaux des sections et comités, et moins aux séances plénières inaugurales (ce sont elles qui risquent de faire atteindre aux mots prononcés les chiffres astronomiques), et que les sujets pratiques y reçoivent plus de place que les théoriques (V, 167). Le Comité III (*Questions administratives*) souhaite plus de collaboration entre le département d'études du Conseil et les Commissions théologiques de *Foi et Constitution.*

Cette dernière directive ne pourra faire à l'avenir que du bien théologique, l'organisation un peu anarchique des études ecclésiologiques antérieurement à Amsterdam, ayant eu certainement sa part dans la pauvreté théologique de son dialogue.

La première directive, en indiquant une orientation « jeune », laïque et même un peu « Fédé » — appellation familière de la Fédération chrétienne des étudiants — est moins rassurante à notre point de vue.

J'ajoute quelques pronostics, à mes risques et périls, en négligeant la distinction entre les assemblées du Conseil œcuménique et les conférences *Foi et Constitution* de l'avenir. M. Visser 't Hooft tâchera certainement d'assurer au dialogue futur une meilleure représentation du pôle « catholique ». Y réussira-t-il ? Les Églises orthodoxes membres du Conseil œcuménique n'ont pas encore donné leur avis officiel sur les rapports d'Amsterdam mais sont en train de le préparer, en semblant vouloir distinguer entre la

coopération chrétienne permise et désirable, conforme d'ailleurs à l'encyclique du patriarche de Constantinople de 1920, et un engagement dont ils ne discernent pas encore bien la nature, mais qui les gêne plutôt en leur posant une espèce de cas de conscience. Seraient-ce d'une part les éléments ecclésiologiques du *consensus* œcuménique par lesquels nous avons cru pouvoir expliquer partiellement l'abstention du patriarcat de Moscou et de ses satellites lors de l'assemblée d'Amsterdam, qui les repousseraient, et d'autre part, la dominante « pénitence » du même *consensus*, si conforme à leur propre génie religieux, qui les attirerait ?

Ayant fait plus haut quelques mentions des sous-thèmes II, III et IV et du silence presque complet des orthodoxes tant dans leur discussion que dans leurs travaux préparatoires, ajoutons maintenant qu'un volume orthodoxe les concernant, sera bientôt publié. Ce retard, ainsi que celui des études bibliques, a contribué aussi à rendre le dialogue d'Amsterdam moins théologique et moins dialectique qu'il aurait pu l'être.

Quant à la participation proprement catholique, M. Visser 't Hooft la souhaiterait sans nul doute. La récente instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique lui ouvre des perspectives nouvelles. Je ne me propose pas de les explorer ni non plus de dire au Conseil œcuménique ce qu'il devrait faire pour les aplanir au besoin. Ce serait présomption de ma part. Mon intention est autre, mais avant de l'exprimer et en clôturant ce paragraphe, je voudrais simplement émettre le modeste avis que si le Conseil œcuménique pouvait remplacer dans son titre, le terme qu'il avoue lui-même œcuméniquement et théologiquement scabreux d'« Églises », par un autre plus approprié, il faciliterait de beaucoup l'intensification de la tension « catholique » dans son sein, mieux peut-être que par des définitions de son sens ecclésiologique.

VIII.

Dans ce dernier paragraphe je voudrais examiner quel profit un œcuméniste catholique pourrait bien tirer de l'acquis théologique d'Amsterdam, aussi pauvre qu'il puisse être.

La « méthode dialectique » d'abord : elle le fera réfléchir davantage au caractère propre de la théologie catholique. Si sa première qualité, comme pour toute théologie digne de ce nom du reste, est une fidélité acribique à la Révélation divine et une détermination rigoureuse des différents degrés de certitude de la connaissance religieuse qu'elle permet, toutes choses qui ont manqué à Amsterdam, il comprendra mieux qu'elle y est aidée par une lumière que seule l'Église catholique possède complètement — le magistère apostolique. Quand je me permettais plus haut des réserves envers la « méthode dialectique » malgré l'éminence de ses co-auteurs, ce n'était pas par présomption je pense, mais par une conscience avivée de ce privilège catholique. Il se rendra mieux compte aussi, par contraste avec l'opposition « catholique-protestante », que la théologie catholique est toujours plus analytique que synthétique. Ce n'est d'ailleurs pas par opposition de « synthèses » qu'ont procédé les conciles œcuméniques pour préciser le dogme.

Quelles qu'en soient les déficiences par ailleurs, l'œcuméniste catholique se réjouira cependant que la « méthode dialectique » ne favorise pas la distinction, classique il y a vingt ans dans le Mouvement œcuménique, entre les croyances fondamentales et non fondamentales et que visait explicitement en 1928 l'encyclique *Mortalium Animos* ; c'est elle également que les orthodoxes réprouvaient dans leurs vigoureuses déclarations d'antan. Le R. P. Rouquette va jusqu'à croire que, prévue d'avance, l'absence de cette doctrine à l'assemblée d'Amsterdam y aurait facilité la

présence de catholiques [1]. A plus forte raison pourra-t-elle faciliter leur part dans le dialogue œcuménique en des circonstances moins solennelles.

Les *vestigia Ecclesiae* n'apportent de neuf à l'œcuméniste catholique que le terme, et encore. Quant à la réalité qu'il recouvre, il la savait déjà être le problème fondamental de l'« œcuménisme » catholique, tout en l'appelant autrement, « éléments » d'Église, par exemple. Mais la perspective d'Amsterdam peut y éclairer mieux deux aspects. Les « *vestigia* » ne sont pas les « branches » de l'Église que l'encyclique *Mortalium Animos* condamnait encore une fois naguère. Et puis, si un œcuméniste catholique peut reconnaître, à des degrés divers, des « *vestigia Ecclesiae* » dans les sociétés chrétiennes séparées de l'Église, il doit réclamer toujours pour celle-ci la « *substantia Ecclesiae* ». K. Barth a lui-même reconnu ce point en écrivant : « Ici (dans l'Église romaine) il y a une substance ecclésiastique, il y a une connaissance : l'Église est la maison *de Dieu* — une substance défigurée, corrompue peut-être, mais une substance qui ne s'est pas perdue » [2].

J'en arrive au point qui me semble être principal dans l'acquis théologique d'Amsterdam — le *consensus* phénoménologique. Je crois que, tout comme naguère dominaient dans le Mouvement œcuménique des idéologies dont j'ai rappelé quelques-unes, condamnées par *Mortalium Animos*, ainsi en est-il aujourd'hui de ce *consensus* dans le Conseil œcuménique. C'est lui qu'un œcuméniste catholique doit donc avoir surtout en vue quand il traite d'œcuménisme. Les articles concernant l'attitude catholique envers le Mouvement œcuménique dans le premier volume préparatoire, ne l'ont pas fait, suffisamment au moins, bien que

1. *Art. cit.*, p. 28.
2. Cité chez K. E. SKYDSGAARD, *op. cit.*, I, 239. C'est précisément pour réagir contre une fausse ontologie de l'Église que BARTH a développé, nous dit-on, la phénoménologie.

l'un et l'autre aient remarqué que les doctrines censurées en leur temps par *Mortalium Animos* étaient œcuméniquement périmées. Je profite de l'occasion pour dire combien l'étude du professeur Skydsgaard, luthérien danois, montre d'intelligente compréhension des positions catholiques et vient confirmer l'impression de belle tenue théologique que les théologiens luthériens, les seuls peut-être, ont donné à Amsterdam.

Le *consensus* phénoménologique pose à l'œcuméniste catholique un problème. Le voici en très résumé, bien entendu. Bien que l'Église catholique possède la « *substantia Ecclesiae* », invariable par définition, ne peut-elle admettre, elle aussi, une phénoménologie qui, tout comme l'œcuménique, l'affectât dans son unité et sa sainteté d'*Una Sancta ?* C'est le R. P. Dumont qui nous donne une ébauche très utile de réponse [1]. Il rappelle d'abord les deux façons pour ainsi dire classiques de considérer les notes de l'Église : unité, sainteté, catholicité et apostolicité : la théologique qui y voit des propriétés inaliénables (de la *substantia,* ajouterais-je) ; l'apologétique qui en fait des indices de crédibilité ; il se demande s'il n'y en aurait pas de troisième qui, en complétant les deux autres, réclamerait pour leur plus pleine réalisation, l'efficience humaine. Il y répond affirmativement. L'Église catholique, l'*Una Sancta* existant visiblement, peut donc devenir, par l'efficience humaine, plus une et plus sainte *visiblement* ou, au contraire, par déficience humaine, le devenir moins, et connaître ainsi, dans un certain sens, une phénoménologie aussi. J'écrivais plus haut qu'une Église qui se croirait l'*Una Sancta* existant visiblement sur terre, ne pourrait, ni à son propre point de vue, ni à celui du Conseil œcuménique, faire partie de celui-ci. « Mais une telle Église existe-t-elle ? » pouvons-nous nous demander maintenant. Si l'Église catholique croit

1. Bulletin *Vers l'Unité* (Istina), mars 1950.

qu'elle possède la *substantia Ecclesiae* et qu'elle est l'*Una Sancta,* elle ne se croit pas l'*Una Sancta* arrivée à sa perfection déjà, mais y tendant ; dans un sens — très accidentel, bien sûr —, elle pourrait donc aussi se dire l'*Una Sancta* en devenir.

Les œcuménistes catholiques le comprennent toujours mieux ; qu'il me suffise de rappeler le Mouvement d'émulation spirituelle pour l'unité et l'intérêt que le R. P. Congar éprouve ces derniers temps moins pour la catholicité de l'Église comme naguère, que pour la notion de sa réforme [1]. Les œcuménistes non catholiques y ont immédiatement réagi avec sympathie.

Cependant entre les deux phénoménologies, catholique et œcuménique, il y a une différence profonde et substantielle qui devrait sauter aux yeux. Elle gît d'abord dans la conception catholique de l'efficience humaine, différente de la barthienne ; mais surtout dans le rapport entre l'ontologie et la phénoménologie de l'Église. Le *consensus* œcuménique met entre elles une espèce de hiatus ; dans la conception catholique il n'y a ici plus qu'un certain jeu, réglé par le charisme d'infaillibilité. J'entrevoyais il y a deux ans [2] entre l'ecclésiologie catholique et la phénoménologie œcuménique une incompatibilité sur ce dernier point. Je crois encore vraie cette constatation à condition de la nuancer, comme je l'ai fait alors dans une brève note, par ce qu'on pourrait appeler la « phénoménologie catholique » de l'unité et de la sainteté de l'Église, qui me semble de plus en plus le vrai lieu ecclésiologique de l'« œcuménisme catholique » et sa note propre dans le dialogue œcuménique [3].

1. Cfr *Pourquoi le peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ? Ir.* 21 (1948), 385-394, et son livre annoncé et attendu impatiemment.

2. *Art. cit.*, p. 177.

3. Il serait intéressant de savoir si l'ecclésiologie orthodoxe pourrait également recevoir un développement phénoménologique en vue du dialogue œcuménique ; autrement dit, si l'Église orthodoxe se croit sans plus, l'*Una Sancta* existant visiblement sur terre. Ce serait aux œcuménistes orthodoxes à le dire.

Ces trop brèves réflexions sur le problème, qui d'ailleurs n'en est presque plus un, de la phénoménologie catholique, suscitées par l'acquis théologique d'Amsterdam, rappelleront enfin à l'œcuméniste catholique que l'ecclésiologie catholique est, dans une certaine mesure, en devenir comme le disait il y a une dizaine d'années le P. Koster, O. P., et le restera d'ailleurs jusqu'à l'apparition au dernier jour de l'*Una Sancta* arrivée à sa perfection et à sa gloire ; qu'elle est analytique et fragmentaire sans prétention à être ou à devenir une synthèse ou tradition complète. Tout ceci parce que l'Église catholique est un bien plus grand mystère que le « mystère œcuménique » ou que le Conseil œcuménique des Églises, dans lequel le monde œcuménique attend sa révélation.

Mais ces perspectives ecclésiologiques qui semblent rendre possible et fructueuse la part proprement catholique dans le dialogue œcuménique ne doivent pas faire oublier à l'œcuméniste catholique — l'Instruction du Saint-Office le lui rappelle au besoin — ni à ses collègues non catholiques, la réserve que sa foi impose à l'Église catholique envers le Mouvement œcuménique et son dialogue, et laquelle, de l'aveu des uns et des autres, lui a rendu jusqu'ici le plus grand service chrétien.

D. C. Lialine.

Position des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position « protestante » en ecclésiologie.[1]

A. Les Orthodoxes.

L'étude de l'histoire, des textes autorisés, des théologiens contemporains, impose la constatation suivante : la structure dogmatique de l'ecclésiologie orthodoxe et de l'ecclésiologie catholique (au sens confessionnel du mot) est foncièrement la même. Ceci malgré de fort notables différences d'orientation, différences qui sont accentuées et systé-

1. On a beaucoup parlé, autour de la Conférence d'Amsterdam, de l'opposition entre deux ecclésiologies, qu'on a appelées, au sens large, « catholique » et « protestante », et qu'on a caractérisées respectivement par une liaison horizontale ou une liaison verticale au Christ. Dans la troisième partie d'un ouvrage qui doit paraître, à l'automne 1950 aux Éditions du Cerf, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, nous avons été amené à étudier assez largement et à critiquer l'ecclésiologie des Réformateurs. Nous avons ainsi retrouvé le thème d'Amsterdam, en le précisant davantage de la façon suivante : l'ecclésiologie « protestante » rattache l'Église à un acte *de Dieu* et au Christ *céleste* ; l'ecclésiologie « catholique » la rattache à l'Économie, à l'œuvre accomplie en la chair par le Verbe *incarné*. Pour la première, l'Église est assemblée des saints (des vrais croyants, des prédestinés), pour la seconde, l'Église est *finalement* cela, mais elle est *aussi* institution, ordre de moyens de grâce visibles.

Afin d'alléger un volume déjà trop massif, on a dû enlever, en fin de cette troisième partie, quelques pages d'application au Mouvement œcuménique — ces pages doivent paraître dans la revue *Verbum Caro* —, et un bref excursus *documentaire* où la position orthodoxe et la position anglicane sont comparées à la position « protestante » entendue comme nous venons de dire. C'est ce petit excursus documentaire qu'*Irénikon* veut bien publier ici. Comme notule documentaire, et rattaché aux exposés qu'on a indiqués, ce texte peut avoir son utilité.

matisées dans l'école slavophile dans un esprit véritablement schismatique (une volonté arrêtée de se distinguer jusqu'à l'opposition ; de faire tourner le *Gegensatz* en *Widerspruch*, pour reprendre les catégories de Möhler). Mais *ce* slavophilisme n'est pas la doctrine officielle, ni même la doctrine commune, de l'Église orthodoxe. On peut donc en faire abstraction ici et tenir que, dans sa « position » proprement dogmatique, c'est-à-dire dans son rapport à la Trinité, au Christ, aux sacrements, dans sa nature de moyen de grâce, l'Église est conçue foncièrement de la même manière. C'est pourquoi dans les grandes conférences œcuméniques sur la question de l'Église et sur d'autres, les orthodoxes ont apporté souvent en en ayant parfaitement conscience et même en le déclarant, un témoignage doctrinal qui était aussi le nôtre. Nous leur en avons une sincère reconnaissance. Ainsi ont fait, à Lausanne, Mgr Chrysostome [1] ; à Édimbourg, Mgr Germanos et l'ensemble de la délégation orthodoxe [2] ; à Amsterdam, Mgr Cassien et le P. Florovsky [3], etc.

Les choses changent quand on passe au plan de l'organisation canonique de l'Église. Les différences qui se présentent alors sont d'autant plus graves que, pour les catholiques, une partie de ce qu'ils tiennent principalement au sujet de l'évêque de Rome, est affecté d'un coefficient proprement dogmatique. Ainsi les différences canoniques se soldent-elles en différences dogmatiques et, tout en concevant de façon semblable la « position » de l'institution ecclésiale, catholiques et orthodoxes n'ont pas exactement les mêmes affirmations au sujet de celle-ci.

De plus, les orthodoxes, surtout dans l'ecclésiologie vécue,

1. *Actes...* version fr., p. 122-132 ; A. VON MARTIN, *Die Weltkirchenkonferenz...*, p. 43.
2. *Actes...* p. 175-179.
3. Cfr *Désordre de l'Homme...* t. I, p. 59-81 et le recueil *La sainte Église universelle*, 1948, p. 9-57.

mettent davantage l'accent sur l'aspect de l'Église comme communauté. Ceci en raison surtout des deux données suivantes : 1° La conscience de l'Église comme peuple des fidèles et communauté est plus accentuée en Orient. Les fidèles sont moins préoccupés de tenir une position doctrinairement définie que d'appartenir à une communauté concrète, de se solidariser avec une communauté, un peu comme, à l'étranger, on se solidarise avec ses concitoyens, quelles que soient les idées de ceux-ci. C'est une des raisons pour lesquelles le rite joue un si grand rôle : il est l'expression de la communauté et forme l'étoffe même de sa vie de communauté. Souvent, le sentiment religieux communautaire est étroitement lié au sentiment communautaire national ; le christianisme s'est, dès ses origines, constitué en Orient sur une base nationale [1] ; le prêtre y est nettement l'homme de la communauté et, sans que cela nuise au principe hiérarchique de l'Église, le représentant de la communauté [2].

2° L'ecclésiologie s'est développée beaucoup moins qu'elle ne l'a fait en Occident, selon des catégories juridiques. Ou plutôt elle est demeurée en Orient ce qu'elle a été chez nous jusqu'au tournant décisif des XI[e]-XII[e] s., tournant à partir duquel le catholicisme occidental a pris des formes beaucoup plus rationnelles et juridiques, la pensée devenant plus analytique et dialectique. L'Orient n'a pas connu ce processus ; il n'a pas connu non plus les crises successives provoquées par les théories conciliaires représentatives, le gallicanisme, le protestantisme : crises à la suite desquelles l'Église catholique a plus étroitement formulé l'aspect de sa propre réalité, toujours le même, qui

1. Cfr Dvornik, *National Churches and the Church Universal*. Londres, 1944, p. 5-18.

2. Cfr Methodius Prichodjko, *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der Russischen Kirche*. Brixen, 1947 ; comp. G. Maklakoff, dans *Russie et Chrétienté*, 1946, 1, p. 28.

était nié par ces différentes erreurs, à savoir celui de communauté se faisant d'en haut [1]. Ainsi l'ecclésiologie orientale a-t-elle gardé une plus grande souplesse en faveur de l'aspect communauté et peuple : et ceci même si elle se refuse à suivre le slavophilisme extrême, lequel aboutit à méconnaître gravement certains aspects de l'Église comme institution hiérarchique (autorité des conciles, etc.).

B. Les Anglicans [2].

La théologie anglicane s'est formulée après les Réformes protestantes du XVIe siècle ; elle participe à leur courant par bien des côtés, mais, surtout dans sa façon de concevoir l'Église, elle a imposé à leur orientation des rectifications par lesquelles elle s'est maintenue, sur ce point, dans un monde de pensée, en gros, « catholique ». Les Anglais ont beau ne pas trop aimer la logique dialectique, tout est ici cohérent, comme la vie, tout compte fait, est cohérente.

L'Église anglicane n'a jamais introduit dans ses formulaires l'idée d'« Église invisible » ; cette expression offre peu de sens pour elle [3], elle l'a même expressément rejetée, car le courant wyclifien, renouvelé par les Réformes continentales, l'eût plutôt favorisée [4]. Chez les classiques anglicans, « Église visible » et « Église invisible » ne sont employés

1. Cfr le ch. II de mon livre à paraître prochainement : *Jalons d'une théologie du laïcat.*

2. Je citerai les ouvrages suivants : T. A. Lacey, *The Unity of the Church as treated by English Theologians.* Londres, 1898 ; D. Stone, *The Christian Church*, 3e éd. Londres, 1915 ; *The Nature of the Church. A Report of the American Theological Committee of... Faith and Order.* Chicago et New-York, 1945 ; L. Hodgson, *The Doctrine of the Church as held and taught in the Church of England.* Oxford, 1946 ; *The Apostolic Ministry...* ed. by E. Kirk. Londres, 1946 ; *Catholicity. A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West* by E. S. Abbott, etc. Westminster, 1947.

3. Cfr Hodgson, p. 8, 17 s., 24 ; *The Nature...* p. 85.

4. Stone, p. 221 s.

qu'au sens, pour lequel on trouverait des parallèles chez les Pères et les théologiens catholiques, de : Église concrète, empirique, et « âme de l'Église » [1]. Dans l'anglicanisme, on appelle normalement Église le corps visible et organisé. Que ce point de vue, de soi catholique, soit quelque peu obnubilé par la théorie des points fondamentaux et des Branches (que l'on tient, de fait, même si on rejette cette étiquette), cela n'infirme pas l'idée foncière d'institution ecclésiale visible.

Logique des choses : la théologie anglicane, du moins en son aile droite et son centre, affirme nettement que l'Église n'est pas seulement l'assemblée faite par les fidèles, mais qu'elle est d'abord ministère constitué et hiérarchique (non émanant de la communauté) ; bref, elle connaît l'Église au sens d'institution ou ensemble de moyens de salut visibles. Tout le livre *The Apostolic Ministry* établit et revendique cet aspect des choses. Il est significatif que l'une des critiques les plus décidées qui en aient été faites porte un titre où transparaît l'idée communautaire-représentative [2]. Disons que l'anglicanisme admet dans son sein des théologies de tendance protestante ; il garde cependant, dans une certaine tradition exprimée dans une vie cultuelle et même une théologie où il n'a cessé de se reconnaître, une contexture qu'on doit appeler « catholique » au sens large. Voici quelques textes particulièrement notables sur le point qui nous intéresse ici : Frederick TEMPLE, archevêque de Cantorbéry († 1902), cité dans *Catholicity*, p. 11-12 ; William TEMPLE, fils du précédent, mort également archevêque de Cantorbéry, cité dans *The Apostolic Ministry* p. 32-33 ; les théologiens du Rapport intitulé *Catholicity* qui, à plusieurs reprises et très expressément en opposition à la logique protestante, affirment que l'ordre n'est pas : Christ (Dieu)→ fidèle → Église ; mais : Christ → Église →

1. Voir p. ex. LACEY, p. 61 et 106.
2. *The Church's Ministry*, par T. W. MANSON, Londres, 1948.

fidèle (cfr p. 13, 15, 27). Bref, l'Église anglicane a une position d'apostolicité. Je pense même que, tout étant cohérent jusqu'au bout, cette position d'apostolicité est liée chez elle à une position christologique, à un intérêt pour l'incarnation comme fait historique source historique de tout le christianisme [1].

A vrai dire cette logique et ces positions « catholiques » *qui sont réelles dans l'anglicanisme* et sans lesquelles celui-ci ne serait plus du tout lui-même, sont sans cesse combattues, corrodées, contrebalancées en lui, et parfois même mises en échec par ce qu'il a de protestant et qui s'est uni au goût anglais pour la liberté individuelle, le pragmatisme, le contrôle critique, l'esprit humaniste, enfin l'insularisme. L'Église anglicane, nous dit-on, professe comme un axiome, la faillibilité de l'Église ; elle a pour maxime fondamentale sa « glorious comprehensiveness » ... Tout cela signifie que de l'apostolicité, elle n'a gardé que celle du ministère cultuel — encore ne cesse-t-elle de le mettre en péril, non pas seulement *de facto*, mais *de jure*, doctrinalement, en ne tenant pas assez sérieusement le principe de l'épiscopat ; en faisant des concessions substantielles aux ministères sans apostolicité ; en admettant, fût-ce avec des aménagements d'ordre pratique, la constitution d'une « Église » sur la base d'un *South India Scheme*... L'Église anglicane n'a pas de magistère apostolique. La seule autorité normative de la croyance (et encore, avec quelles imprécisions et quelle marge de tolérance) est celle de certains objets, de certains textes : Écriture, tradition des cinq premiers siècles selon le principe du « canon lérinien » appliqué en un sens positif et restrictif. Mais il n'y a pas de « règle de foi » ecclésiastique subjective ; en sorte qu'on tient, *à cet égard,*

1. Cfr *Chrétiens désunis*, 1937, p. 189 s. et 198 s. Comp. déjà R. I. WILBERFORCE, *The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ in its relation to Mankind and to the Church ;* plus près de nous, E. L. MASCALL, *Christ, the Christian and the Church. A Study of the Incarnation and its Consequences.* Londres, 1946.

une position protestante et, finalement, de libre examen : celle-même que nous avons critiquée dans la 3e partie de *Vraie et fausse Réforme*, et déjà dans *Chrétiens désunis*, p. 228 s. L'apostolicité de ministère est remplacée, dans le domaine de la doctrine, par l'idée, en somme, protestante, de la seule apostolicité de doctrine. Le nom même de « catholique » est entendu dans ce sens [1].

La logique, de soi protestante, qui se trouve au cœur de l'anglicanisme y est ramenée à une mesure moyenne par l'attachement à la tradition historique de l'Église et par une certaine aversion pour tout extrémisme. L'anglicanisme aime parler de lui comme d'une *Via media* ; il entend par là une situation médiane et médiatrice entre le protestantisme et le catholicisme pur. Mais sa *via media* le situe aussi *à mi-chemin* d'un vrai catholicisme ; il est douteux, il m'apparaît de plus en plus douteux que cette situation de compromis, si intéressante soit-elle pour éduquer des tempéraments religieux extrêmement intéressants et sympathiques, soit une situation véritablement heureuse pour opérer une médiation entre le catholicisme et le protestantisme.

Y. CONGAR.

1. Cfr *Chrétiens désunis*, p. 212 s., p. 384.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Ainsi qu'il était à prévoir, le dernier diocèse gréco-catholique, en pays contrôlé par l'Union Soviétique, celui de PREŠOV (SLOVAQUIE), a été rattaché à l'Église de Moscou. La proclamation a eu lieu le 28 avril. Mgr Paul GOJDIČ et son auxiliaire Mgr Basile HOPKO, ont disparu, on ne sait où. Une centaine de prêtres sont en prison. Les étudiants qui refusent de se conformer au nouveau statut ne sont pas admis à se présenter aux examens [1].

En ROUMANIE, où la campagne pour la suppression du catholicisme demeure extrêmement violente et radicale, environ 600 prêtres des deux rites sont incarcérés. Depuis l'arrestation de Mgr Louis BOGA, vicaire-général d'Alba-Julia, et le décès de Mgr GLASER, administrateur du diocèse de Jassi, en juin, l'Église catholique en Roumanie ne compte plus aucun chef diocésain. Le ministre des cultes remplaça aussitôt le dernier nommé par un prêtre rallié au régime. L'expulsion en juillet de Mgr Patrick O'HARA, régent de la nonciature apostolique de Bucarest, accusé d'espionnage, peut être regardée comme l'acte final de la tactique gouvernementale tendant à éliminer peu à peu toute résistance sérieuse des catholiques envers la constitution d'une Église catholique inféodée à l'État. Un « comité catholique d'action » a été constitué. Il travaillera à l'« ENCADREMENT » de l'Église catholique-romaine dans le système démocratique du pays. A la tête du comité, qui compte environ 120 prêtres

1. Concernant la nouvelle organisation de l'Église orthodoxe tchécoslovaque cfr Chronique, 1950, p. 199.

et laïcs, figure le prêtre excommunié André Agotha. — Mgr Basile AFTENIE, auxiliaire de l'archidiocèse de Făgăraş et Alba-Julia, est décédé le 10 mai dans la prison de Vacareşti à Bucarest, à l'âge de 51 ans. Le seul évêque encore en liberté, sans doute en raison de son grand âge, est Mgr Augustin PACHA de Timisoara (latin).

En YOUGOSLAVIE, et particulièrement en SLOVÉNIE, la persécution est INTENSE. Mi-juillet, on apprit la fermeture de 20 sur les 22 couvents de religieuses des territoires soumis à l'administrateur apostolique de Subotica. Environ 200 religieuses sont atteintes par cette mesure.

Les Rédemptoristes de WATERFORD, Ont. (Canada), ont entrepris cette année la publication d'une REVUE ukrainienne *Logos*, consacrée aux problèmes de la théologie orientale. Le premier fascicule débute par une étude inédite du métropolite Joseph SLIPYJ de Lvov, interné à Vorkuta (Sibérie).

L'Église russe en URSS. — Le JOURNAL DU PATRIARCAT doit paraître en URSS plus régulièrement qu'il ne parvient en Occident, car le fascicule qui nous est arrivé en dernier lieu, celui de mars 1950, nº 3, contient un article de V. VINOGRADOV, s'adressant aux femmes-électrices en vue des élections du 12 mars pour le Soviet suprême. Dans le même numéro figure également l'INVITATION du Patriarche de Moscou adressée aux chefs des Églises orthodoxes autocéphales par laquelle il les convie à collaborer avec l'Église russe à la cause de la paix mondiale [1]. Rien de marquant à signaler sur la vie de l'Église russe. Quelques NOUVELLES ÉGLISES ont été ouvertes dans la banlieue de Moscou. Les fidèles suivent assidûment les offices religieux, comme on a pu le constater surtout à Pâques. Dans le nombre, beaucoup de jeunes. La *Komsomoljskaja Pravda* du 21 mars répondant à la question significative de savoir

1. Cfr Chronique 1950, p. 200.

si un membre de la jeunesse soviétique (Komsomol) peut se marier à l'église, explique « que pareille conduite est contraire à la morale communiste ».

« Il existe encore dans notre pays des jeunes gens qui ne sont pas affranchis des préjugés religieux. Ils vont à l'église, accomplissant des rites... Il faut se comporter envers eux avec patience et leur expliquer la folie et la nocivité des superstitions et des préjugés ».

La PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE est en voie de réorganisation : le mouvement sans-Dieu défunt (1942) reprend vie sous une forme nouvelle, un département de propagande pour les « CONNAISSANCES ATHÉES SCIENTIFIQUES » dans la « Société pour la vulgarisation des connaissances politiques et scientifiques ». Son président, le professeur VAVILOV, a annoncé qu'au cours de cet été un grand nombre de propagandistes bien équipés visiteraient toutes les contrées de l'Union soviétique. La revue *Science et Vie* s'efforce spécialement à répandre une conception « scientifique » de l'existence humaine : une trentaine de textes de conférences anti-religieuses ont été composés à cet effet en vue de faciliter la tâche des propagandistes. Il s'agit, à ce qu'il paraît, d'une offensive de grand style contre la « conception chrétienne médiévale ».

Signalons enfin que le patriarche ALEXIS et d'autres prélats russes ont retourné au gouvernement yougoslave les décorations qu'ils avaient reçues en 1945.

Émigration. — L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE St SERGE à PARIS fêta le 30 avril le 25e ANNIVERSAIRE de sa fondation. Des discours ont rappelé les nombreux contacts œcuméniques durant la période écoulée. Le recteur, Mgr CASSIEN, en parlant des relations avec l'Église catholique, mentionna la visite de Mgr André Szeptyckyj, ami du métropolite Euloge, et évoqua le souvenir du cardinal Mercier, « le grand initiateur de l'œcuménisme catholique ». A ce propos, deux foyers d'œcuménisme sont mis

en relief : le centre « Istina » de Paris et l'œuvre des moines d'Amay à Chevetogne. Sont mentionnées aussi les RÉUNIONS entre protestants, orthodoxes et catholiques pendant la semaine de prières. Depuis sa fondation St Serge a formé une centaine de prêtres. Il compte actuellement une trentaine d'étudiants dont deux tiers ne sont pas russes d'origine, l'Institut étant au service de toutes les Églises orthodoxes. Le cardinal LIÉNARD, le métropolite GERMANOS (exarque de Constantinople), le pasteur Marc BŒGNER et d'autres ont envoyé des télégrammes de félicitations. M. Donald C. LOWRIE, du comité international des Associations chrétiennes de jeunes gens, a été élu à cette occasion membre honoraire.

L'ARCHIMANDRITE JEAN (prince KURAKIN) de Florence a été désigné par le Patriarche œcuménique comme AUXILIAIRE du métropolite Vladimir à PARIS, à la demande de celui-ci.

Les métropolites ANASTASE (Munich) et VLADIMIR (Paris) se sont rencontrés les 6 et 7 juillet en Suisse à Genève et Vevey. Mgr Anastase se rendrait aussi en Amérique en vue de pourparlers avec la juridiction métropolitaine.

En AUSTRALIE la nouvelle immigration entraîne la naissance de paroisses orthodoxes. Presque tous les camps d'accueil ont des chapelles orthodoxes pour les réfugiés russes et yougoslaves. A PERTH et à DARWIN, de nouvelles paroisses ont été fondées, mais des prêtres font défaut. A SYDNEY une seconde église sera construite. En TASMANIE également, une église a été inaugurée. L'Église russe compte actuellement en Australie plusieurs milliers de fidèles répartis en quatorze paroisses.

Aux ÉTATS-UNIS, à SAN FRANCISCO, est décédé le 14 juin, à l'âge de 76 ans, le métropolite THÉOPHILE (Paškovskij) chef de l'Église orthodoxe russe indépendante aux U. S. A. [1].

1. Sur l'histoire de cette juridiction cfr Chronique 1946, p. 365-369 ; 1947, p. 87-88, p. 303, p. 426-428 ; 1948, p. 76-79, p. 205, etc.

Allemagne. — Le 3 mai, à Hambourg, décès de l'évêque luthérien Auguste MARAHRENS, qui vivait retiré à Loccum. Pendant plus de 10 ans, le défunt a été à la tête de la convention luthérienne mondiale et a, de ce fait, pris une part active au Mouvement œcuménique.

Pendant les séances plénières du CONSEIL FÉDÉRAL DE BONN un service religieux a lieu chaque matin, dans la salle du Conseil, assuré à tour de rôle par des catholiques et des protestants [1].

Dans un RAPPORT approuvé par l'assemblée des Églises évangéliques-luthériennes allemandes unies (VELKD), tenue du 19 au 23 juin à ANSBACH, nous lisons :

« L'intense travail exégétique et dogmatique sur le baptême, stimulé particulièrement par l'attaque de Barth contre le BAPTÊME DES ENFANTS, a eu le résultat étonnant que notre « oui » au sujet du baptême des enfants pourra être prononcé avec plus de joie et de confiance que cela ne parut possible il y a seulement quelques dizaines d'années encore » [2].

Brésil. — Quatre Églises évangéliques d'origine allemande viennent de se FÉDÉRER. La Fédération qui compte 431.000 membres, a élu comme président le Dr. Hermann Dohms. Elle vient d'être admise au Conseil œcuménique, qui compte maintenant 160 Églises-membres.

Bulgarie. — Le *Naroden Pastir,* organe du syndicat des prêtres bulgares (créé par le Gouvernement) a rapporté que les SUBVENTIONS D'ÉTAT à l'Église orthodoxe bulgare pour l'année 1950 ont été réduites de 370 à 75 millions de leva. Une autre restriction apportée aux activités de l'Église

1. *SŒPI* 9 juin.

2. *Ū* 15 juin. On y lit encore : « Nous croyons, enseignons et confessons, que par le baptême la grâce n'est pas seulement signifiée, proclamée et offerte, mais aussi donnée et communiquée ». — « Nous rejetons l'opinion erronée selon laquelle ce serait notre foi qui fait du baptême ce riche trésor de grâce ».

consiste en la RÉDUCTION DU TIRAGE des journaux religieux *Cerkoven Vestnik* et *Duchovna Kultura*, tirage réduit de 6000-7000 exemplaires à 4000 en raison « du manque de papier »[1].

Le 26 février est décédé l'archevêque russe SÉRAFIM (SOBOLEV), connu surtout par sa controverse contre la sophiologie du P. S. Bulgakov[2].

Chypre. — Le 28 juin est décédé à LEUCOSIE, Mgr. MACAIRE, archevêque de Chypre.

Chef de l'Église autocéphale cypriote, ce prélat, homme d'Église, fut également un grand patriote et un animateur indomptable du rattachement de son île à la mère patrie. Métropolite de Cyrène en 1917, il fut exilé par les autorités britanniques à la suite du soulèvement national de 1931 et il passa à Athènes quelques années dans la retraite. Ce n'est qu'en 1946 qu'il put rentrer dans son île. Un an après, en 1947, il était élu archevêque de Chypre. C'est sous son influence que fut organisé tout dernièrement le référendum qui réclamait la réunion de l'île de Chypre à la Grèce.

Constantinople. — En sa séance du 23 mai, le Saint-Synode a élu métropolite de DERKOS, Mgr JACQUES, jusqu'ici métropolite d'Imbros et Ténédos. Il a de même pourvu à la métropole vacante de Crète en y élisant Mgr EUGÈNE, évêque d'Arcadie.

L'archimandrite Parthénos POLLAKIS, depuis 19 ans préposé à la direction de la communauté grecque de Paris, vient d'être nommé professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de l'Université de Salonique. L'archimandrite Pollakis quitte Paris après y avoir noué des relations amicales avec les centres œcuméniques catholiques. Nous espérons qu'il aidera à créer en terre hellénique les mêmes foyers de rapprochement.

1. *Cerkoven Vestnik* (Sofia), 22 mars.
2. *Id.* 8 mars. Sur le débat sophiologique, cfr *Ir.* 1936, p. 168-205.

L'archevêque MICHEL, chef des paroisses orthodoxes grecques d'AMÉRIQUE du Nord et du Sud, a visité l'Argentine en vue de prendre les premières dispositions destinées à la constitution d'un DIOCÈSE ORTHODOXE GREC avec siège à BUENOS-AIRES. Les Grecs en Amérique du Sud seraient au nombre de 40.000 environ, en grande partie des émigrés d'après la dernière guerre.

France. — M. le Pasteur BŒGNER, coprésident du Conseil œcuménique, a été remplacé comme président du Conseil National de l'Église réformée de France par le pasteur Pierre MAURY, désigné par le synode national tenu à Nîmes du 2 au 5 juin.

Indonésie. — Le 25 mai, dimanche de Pentecôte, la constitution du CONSEIL NATIONAL des Églises protestantes d'Indonésie (le pays en compte 29) fut annoncée aux paroisses. La FÉDÉRATION NATIONALE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE d'Indonésie, totalisant 80.000 membres, s'est réunie à Djakarta vers la même époque. En juillet 1951 une conférence nationale à Macassar étudiera des PLANS CONCRETS D'UNION « devant la nécessité de s'unir qu'impose aux chrétiens la prédominance des musulmans dans le pays » [1].

Roumanie. — Mgr BESSARION PUIU, jadis métropolite de Bukovine, aujourd'hui à Paris pour les émigrés roumains, a été déclaré « SÉCULARISÉ » par le Synode de l'Église orthodoxe roumaine. Dans sa lettre pastorale à l'occasion de l'octave de prières en janvier, le métropolite avait déclaré que les Roumains, étant la seule nation orthodoxe de race latine, sont particulièrement indiqués pour le travail de réunion.

Une récente instruction du ministère des cultes soumet les LIVRES DE PRIÈRE à la CENSURE. De nouvelles éditions

1. *SŒPI* 9 juin.

liturgiques orthodoxes ont été EXPURGÉES de certains chants et prières jugés trop « impérialistes »[1].

Suède. — Fin juillet la presse annonçait un PROJET DE LOI, selon lequel les catholiques seront désormais admis aux plus hautes fonctions politiques, à l'exception de celles de ministre de la justice et de ministre de l'instruction publique. Ils pourront enseigner dans les Universités de l'État, facultés de théologie exceptées. Ils seront autorisés à contracter mariage, moyennant simple notification de celui-ci au pasteur protestant du lieu. Les enfants des 11.000 catholiques de Suède ne devront plus suivre les cours de religion protestante dans les écoles officielles, mais pourront suivre un cours de religion catholique. Ils devront présenter un examen sur ces matières devant la commission d'examen de leur école. Par contre les enfants non catholiques ne peuvent être admis dans les écoles catholiques que moyennant une autorisation spéciale contresignée par le Roi[2].

Yougoslavie. — Le 7 mai est décédé à Belgrade le PATRIARCHE GABRIEL (Dozic) à l'âge de 68 ans.

Monténégrin d'origine, le patriarche Gabriel se trouvait à la tête de l'Église serbe depuis 1938. Déporté à Dachau dès les premiers mois de l'occupation allemande, il fut libéré en 1944. En 1945 il est à Londres pour y baptiser l'enfant de Pierre II exilé, s'opposant au nouveau régime que le maréchal victorieux instaurait dans son pays. A la stupéfaction générale, il décide, en novembre 1946, de rentrer à Belgrade. On lui prédit le sort de Mgr Stépinac, on annonce son arrestation prochaine, on affirme qu'il est disposé à faire toutes les concessions nécessaires pour se rallier au Gouvernement. Tout cela était faux : conciliant, parfois à l'excès, il ne fut jamais un homme de paille dans la lutte d'épuisement que l'État poursuit contre l'Orthodoxie, nonobstant les affirmations de neutralité en matière religieuse. En juillet 1948 le patriarche Gabriel participa au congrès pan-orthodoxe de Moscou, où il signa les réso-

1. *CIP* 3 août.
2. *Id.* 7 juillet.

lutions si blessantes pour l'Église catholique romaine et le Mouvement œcuménique. Il s'opposa aux tentatives de morcellement de l'Église serbe en une série d'Églises autonomes et à la formation de syndicats ecclésiastiques. Jamais il n'a reconnu la légitimité de l'« Association des prêtres » constituée en Serbie d'abord (décembre 1947), ensuite au Monténégro (mars 1948), en Bosnie et enfin dans toute la Yougoslavie (mars 1949), comptant dans ses rangs 10 % du clergé orthodoxe et dirigée par le prêtre Milan Smiljanić. Un des adversaires les plus farouches de l'association fut assurément le métropolite JOSEPH de Skolpje, vicaire du patriarche défunt.

Fin juin, on annonça l'ARRESTATION de Mgr Joseph qui dans la lutte contre l'Association groupa rapidement autour de sa personne les membres les plus influents du Saint-Synode et fut considéré comme le candidat probable à la succession du siège vacant. L'élection avait déjà été remise. Enfin, par 33 voix contre 29, l'évêque VINCENT (Prodanovic) de Zlotovo-Strumica (Macédoine), candidat de l'Association, fut élu. Le nouveau patriarche, installé le 2 juillet, a déclaré ne pas vouloir gouverner l'Église despotiquement, mais en tenant compte de l'avis de ses confrères.

Relations interorthodoxes. — Dans *ŽMP* 1950, nos 2 et 3, le professeur S. TROITSKIJ continue à réfuter les arguments des « papistes orientaux » en faveur des prérogatives du Siège de Constantinople. Il y répond à une brochure du métropolite GERMAIN d'Énos, membre du Saint-Synode constantinopolitain, intitulée : *Le Patriarcat œcuménique et sa compétence de convoquer des conciles panorthodoxes* (Athènes 1949), et à un article dans *Pantainos* (1949, no 6) intitulé : « *Existe-t-il un droit d'appel du patriarche œcuménique ? Le patriarche œcuménique a-t-il lui seul le droit de convoquer des conciles œcuméniques et panorthodoxes ?* »

Démentant une rumeur qui circulait, suivant laquelle le patriarche Alexis de Moscou aurait suggéré au patriarche

d'Alexandrie de prendre l'initiative et de convoquer à Alexandrie tous les présidents des Églises orthodoxes autocéphales, une déclaration dans *Pantainos* du 21 février dernier dit que « ce bruit, dénué de tout fondement, semble devoir être attribué à des ennemis de l'Église, puisque tout le monde sait que le patriarche a exprimé son très ardent désir que le patriarche œcuménique exerce le pouvoir qui lui revient exclusivement, et convoque un Synode panorthodoxe le plus tôt possible ».

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — L'INSTRUCTION DU SAINT-OFFICE sur le Mouvement œcuménique a provoqué des réactions et échos divers. Nous reviendrons plus spécialement sur quelques commentaires orthodoxes dans le prochain fascicule de la Revue. Outre les réactions déjà signalées (*Ir.*, p. 222) mentionnons-en encore quelques autres :

Du côté non catholique on se réjouit en général de son esprit conciliant. Le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, s'est félicité dans un discours de voir ouverte la possibilité de discussions entre catholiques et autres chrétiens pour la défense des principes fondamentaux du droit naturel et de la religion chrétienne. Il souhaite que, dans ce domaine, la coopération du temps du cardinal Hinsley puisse être reprise. L'autorisation concernant les prières en commun constitue, à ses yeux, l'« éloignement d'une importante pierre d'achoppement » [1]. Mais il exprime la crainte, non fondée d'ailleurs, que les conversations ne perdent leur caractère intime et non officiel par suite d'un contrôle trop organisé, ce qui, selon lui, les rendrait moins fécondes [2].

1. Rappelons la position de plusieurs catholiques anglais lors de la fameuse correspondance du *Times*, provoquée par un article intitulé *Le Catholicisme aujourd'hui*. On se montrait un peu dur et écrivait, p. ex., qu'« un catholique et un non-catholique qui disent ensemble le *Notre Père* ne sauraient être unis en esprit ni vouloir dire la même chose » (cfr *DC* 12 février, p. 206 et Chronique p. 76-77 ; voir aussi la réflexion un peu étrange de *DC* 12 mars, p. 329, à ce propos).

2. *CT* 10 mars.

Cette allocution ayant été prononcée au congrès annuel du SPCK on peut être surpris de relever dans un éditorial de *Theology*, organe de cette association pour la propagation de la foi chrétienne, quelques appréciations aigrelettes concernant la surveillance que l'Instruction confie aux évêques[1]. Le P. Henry St-John, O. P., dans une lettre à la rédaction, ne cache pas la déception que lui a causée la lecture d'expressions telles que « police Church ». Il souligne l'importance du fait que l'Instruction impose aux évêques le devoir de faire de l'œuvre de l'Union un objet spécial de la sollicitude pastorale. Sur quoi *Theology* s'excuse en disant qu'« un anglican suppose peut-être trop facilement que le devoir de promouvoir l'unité parmi les chrétiens est universellement reconnu comme étant inhérent à la charge épiscopale ». Mais une réflexion sur quelques énoncés et sur l'attitude de certains prélats aurait suggéré la nécessité de ce rappel dans l'Instruction papale, ajoute non sans quelque ironie l'éditeur de cette revue[2].

De différents côtés on a mis en lumière la tendance *décentralisatrice* du document romain[3]. Jean d'Hospital[4] constate que « désormais le mouvement œcuménique devient un problème actuel de l'Église et au sein de chaque diocèse ». Pierre E. Briquet[5] après avoir cité les paroles : « quant à la méthode à suivre dans ce travail, les Évêques eux-mêmes prescriront ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter », souligne, lui aussi, que l'initiative est laissée et même ordonnée aux évêques, et il ajoute : « il n'est plus possible de formuler en détail une norme unique, car il faut dorénavant avoir égard aux différences de lieu et de milieu ». Cet auteur considère que l'Instruction est un élargissement important du *Monitum* du 5 juin 1948[6], tout en formulant — comme l'ont fait les autres commentateurs non catholiques — ses réserves au sujet des « précautions les plus sévères » dont le document fait mention. L'article conclut : « Le geste conciliateur n'en a pas moins été fait. Son esprit est un esprit de bonne volonté. Peu importe qu'il ait été provoqué par un danger commun pour toutes les Églises chrétiennes. Le fait demeure que l'organisation de cette défense est aujourd'hui désirée par le

1. *Theology*, mai, p. 162.
2. *Id.*, juillet, p. 265.
3. Du côté catholique cfr Dr. J. C. Witte, S. J., dans *De Linie* (Amsterdam), 12 mai, 26 mai et 9 juin.
4. Dans *Le Monde* (Paris), 9 mars.
5. *La Tribune de Genève*, 13 mars.
6. Le décret ne supprime pas le *Monitum*, qui ne faisait que rappeler certains canons du Code (731, § 2 ; 1258, § 1 et 2 ; 1325, § 3).

Saint-Siège et que les non-catholiques ne sont plus regardés avec l'intransigeance de jadis ».

Le Dr. BELL, évêque de Chichester, manifeste sa joie de voir que Rome ouvre une porte, tandis que le Dr. GREGG, primat de l'Église d'Irlande, est du sentiment que par son instruction, Rome « ferme les portes à tous ceux qui s'attachent à la foi historique de l'Église indivise ». Le Dr. GARBETT, archevêque d'York, se montre aussi plutôt déçu [1].

La même gamme d'appréciations se retrouve dans la presse religieuse en Allemagne. Le *Evangelischer Pressedienst* accueille avec sympathie le geste de détente que constitue le décret et déclare judicieusement : « L'appréciation définitive dépendra de la façon dont les stipulations restrictives du décret trouveront leur réalisation dans la pratique ». L'évêque luthérien Hans LILJE, coprésident du conseil de la EKD (dans *Sonntagsblatt*), et Wilhelm STÄHLIN voient dans l'instruction le signe d'une ère nouvelle où chacun aura conscience de sa part de responsabilité quant à la vérité et l'erreur de l'autre [2]. Ils ne perdent cependant pas de vue que la position fondamentale est demeurée inchangée [3].

L'hebdomadaire vieux-catholique *Katholik* [4] croit que les participants catholiques aux entretiens œcuméniques sont obligés d'avoir l'intention de convertir leurs partenaires. Cette affirmation dépasse évidemment le texte du décret qui ne fait que rappeler le devoir de témoigner sans compromis de la vérité catholique, abstraction faite des résultats concrets qui ne sont plus du ressort de l'homme. La perspective du document s'étend d'ailleurs manifestement plus loin que la conversion individuelle.

L'évêque évangélique Theodor WURM et le professeur de dogmatique catholique Michael SCHMAUS ont également fait connaître leur opinion sur l'Instruction [5]. Citons le passage suivant du professeur SCHMAUS : « L'Église catholique romaine se sait dans

1. *CT* 31 mars et 19 mai.

2. Signalons à ce propos un rapport intéressant du théologien roumain Dr. I. Koman sur *Le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe*, lu au Congrès pan-orthodoxe de Moscou (1948), où il est dit que le Mouvement œcuménique, dont le caractère protestant n'a qu'un effet négatif sur les chrétiens orthodoxes, constitue pourtant un effort de « sortir de la crise d'un schisme de mille ans » et de « redécouvrir l'unité perdue » (Cfr *ER*, Nº 4, p. 404).

3. *Herder-Korrespondenz*, avril, p. 327-328.

4. *Katholik*, Nº 17 (Bern) ; cfr *IKZ*, avril-juin, p. 100 ss.

5. *Süddeutsche Zeitung*, 3/4 juin.

ce dilemme tragique être l'annonciatrice députée et responsable de la vérité complète du Christ. Son opinion que la « réunion » ne peut consister qu'en un « retour » devient ainsi compréhensible, sinon évidente. Elle voit dans ce procès, dont elle désire l'achèvement, le retour à la vérité complète, non pas par un tour de force de rhétorique ou par des tentatives mesquines et forcées de « conversion », mais par la puissance intérieure même de la vérité. Quand le catholique ne réussit pas à convaincre son partenaire, il se trouve en face du problème de conscience, à savoir pourquoi il ne peut pas présenter la vérité de telle manière que son évidence apparaisse d'elle-même — n'est-ce pas parce qu'il n'a pas été suffisamment pénétré d'elle ? ». Le Dr. Wurm trouve que le franc-parler de l'Église catholique ne facilite pas pour les évangéliques la participation aux conversations interconfessionnelles. « La clarté avec laquelle Rome a parlé maintenant exige que nous aussi confessions avec la même netteté notre position ».

L'ORGANE OFFICIEL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE[1] est d'avis que l'Instruction romaine constitue un document d'une « signification œcuménique considérable », mais difficile à saisir. Les bruits qui avaient circulé avant la publication du texte, selon lesquels l'Église catholique serait sur le point de changer fondamentalement son attitude envers les autres Églises, ne se sont pas vérifiés. Mais *ER* n'y voit pas seulement une pure mesure administrative ; il s'agit plutôt d'une nouvelle adaptation à la situation œcuménique actuelle. L'importante liberté d'action laissée aux évêques est saluée comme un « élément nouveau », bien que l'atmosphère en beaucoup de pays ne soit pas encore telle qu'on puisse s'attendre à une extension immédiate du dialogue interconfessionnel. La prière en commun est considérée également comme un tournant dans l'attitude envers les chrétiens non romains. L'objection déjà formulée par M. Visser 't Hooft, selon laquelle les réunions interconfessionnelles désormais perdraient leur caractère inofficiel et spontané à cause d'un contrôle trop rigoureux, est répétée ici : « Il sera, par exemple, impossible dorénavant d'inviter des observateurs catholiques romains non officiels aux conférences œcuméniques ». La raison d'être du Mouvement œcuménique, telle que le document la conçoit, est écartée par *ER*, qui conclut cependant que cette instruction révèle dans quelle mesure le Mouvement œcuménique est devenu un « challenge » pour l'Église catholique et pour nombre de ses membres. — Ajoutons deux articles d'au-

1. *ER* printemps, N° 3, p. 296-298.

teurs catholiques : M. PRIBILLA, *Rom und die ökumenische Bewegung* [1], et R. ROUQUETTE, *Le Saint-Office devant les Mouvements Œcuméniques* [2].

Orthodoxes. — *Le Lien* de mai-juin publie une excellente CONFÉRENCE du R. P. Michel GEDAY intitulée *Catholiques et orthodoxes.* L'A. envisage particulièrement le problème social et national, tel qu'il se pose pour les chrétiens d'Égypte, mais qui a une portée encore plus générale.

Au stade d'hier : le fanatisme, a suivi le stade d'aujourd'hui : l'œcuménisme. « Un esprit nouveau commence à souffler sur les chrétiens dispersés dans le monde. Ce changement est dû sans doute à une meilleure connaissance de l'histoire de l'Église, mais il faut surtout l'attribuer à un véritable réveil de la charité chrétienne ». L'A. donne des aperçus intéressants sur l'histoire des séparations : *a*) l'Église copte, *b*) l'Église grecque. Ensuite, se tournant vers l'avenir, il se pose la question : Conversions individuelles ou Union des Églises ? « Si nous voulons être francs, il faut reconnaître que les conversions individuelles, si légitimes qu'elles soient, ne résolvent en aucune façon le problème de l'Union des Églises... Autant vouloir épuiser l'océan à l'aide d'un verre d'eau... Ceux qui s'appuient par-dessus tout sur les conversions ne vont pas au fond du problème... Les Églises orthodoxes sont des branches du christianisme antique, elles sont un aspect essentiel du catholicisme entendu au vrai sens du mot : elles représentent un courant authentiquement chrétien de richesse doctrinale, de vie spirituelle, et de pratique liturgique. Vouloir réaliser l'Union par les seules conversions individuelles, c'est vouloir d'une façon plus ou moins détournée, la destruction de ces Églises, quitte à en fabriquer artificiellement des succédanés... Ce que nous voulons, c'est une réunion, c'est une réconciliation des Églises d'Orient et d'Occident... La disparition de l'Église orthodoxe représenterait pour le christianisme une perte irréparable. Les communautés catholiques de rite oriental ne sauraient nous consoler de cette perte... On se ferait illusion de croire qu'elles peuvent servir d'appât pour attirer les orthodoxes. Pour ne parler que du rite byzantin, il y a actuellement de par le monde plus de Grecs-catholiques qui se font orthodoxes que d'orthodoxes qui se

1. *Stimmen der Zeit*, avril 1950, p. 37-42.
2. *Études*, mai, p. 240-249.

font Grecs-catholiques (sans préjudice du passage massif à l'orthodoxie sous les pressions que l'on sait. — N. d. l. R.)... (Mais) nos petites communautés catholiques si dépourvues de rayonnement et peu nombreuses ont un rôle magnifique à jouer, si elles veulent bien le comprendre. (Les catholiques orientaux doivent être) des médiateurs entre l'Occident, avec qui ils partagent la plénitude de la foi, et l'Orient orthodoxe avec qui ils ont ou plutôt devraient avoir une identité de spiritualité et de culture : leur vocation est de n'exister que pour travailler à la réunion de la Chrétienté. Leur mission une fois achevée, ils devront être heureux de disparaître dans l'Orient réuni définitivement à l'Église romaine ». L'A. préconise dans la suite de son article un grand concile œcuménique, groupant à la fois les évêques catholiques et les évêques orthodoxes sous la présidence traditionnelle de l'évêque de Rome. L'obstacle des divergences doctrinales ne lui paraît pas insurmontable du fait que l'orthodoxie n'a pas pris de nouvelles décisions dogmatiques depuis la séparation. « Autrement délicates seront les questions de gouvernement ecclésiastique et de préséance ; les préjugés séculaires qui opposent les races, les civilisations et les spiritualités et enfin l'influence sournoise et cachée de la politique dans un domaine d'où elle devrait être exclue. Dans ce domaine, des deux côtés des concessions sont à faire et je voudrais que les catholiques se montrassent plus généreux ». Dans sa conclusion, le P. Gerday rappelle la détresse en terre de mission en raison de la désunion des Chrétiens. « Pour nous en tenir à l'Égypte, le Christianisme ne peut pas espérer un brillant avenir en dehors de l'unité voulue par le Christ ».

Cette conférence fut donnée devant des routiers. L'« étude technique » des problèmes de l'Union y est recommandée et elle va jusqu'à suggérer des « rallies » rapprochant les scouts catholiques des scouts orthodoxes, « non pour affirmer la fraternité scoute qui existe déjà, mais surtout la fraternité chrétienne ».

Anglicans. — Le Rev. R. D. SAY, secrétaire général du British Council of Churches, dans son rapport sur l'activité du Conseil, à Cardiff, a parlé des RELATIONS du Conseil avec l'Église romaine. Il rappela les contacts au début de la guerre (Sword of the Spirit Movement) et la subséquente

attitude réservée de la part des autorités catholiques anglaises. Sur sa table de travail il garde une photographie d'une réunion de presse à laquelle participèrent l'actuel archevêque de Cantorbéry, alors évêque de Londres, l'archevêque William Temple et le cardinal Hinsley. La porte du Conseil reste ouverte ; le désir est exprimé que des DÉMARCHES soient faites pour reprendre les consultations sur une nouvelle coopération [1].

Protestants. — En ALLEMAGNE ORIENTALE protestants et catholiques se solidarisent dans la PROTESTATION contre l'organisation de la propagande matérialiste athée.

A BAMBERG (30 avril et 1er mai) et par la suite à BAD-SCHALBACH, catholiques et protestants ont fait une nouvelle « EXPÉRIENCE ŒCUMÉNIQUE » ; ils se sont sentis rapprochés autour du PROBLÈME JUIF. En été 1948 des « groupements pour la collaboration entre chrétiens et juifs » ont été formés dans plusieurs villes allemandes. On y évite toute préoccupation purement humanitaire, en cherchant une position de principe. A MUNICH, les 12 et 13 avril, il y eut une réunion d'éducateurs catholiques, évangéliques et juifs, pour examiner les méthodes à employer dans la lutte contre les PRÉJUGÉS entre les différents corps confessionnels [2].

Benediktinische Monatschrift (1950, nº 5/6, p. 233 ss.) publie une CORRESPONDANCE SUR LA MARIOLOGIE entre le professeur WALTER KÜNNETH, doyen de la faculté évangélique d'Erlangen, et le Père PIERRE FEGER, OSB, de Weingarten.

Du 3 au 5 juin a eu lieu une MARIA-TAGUNG dans l'académie évangélique de TUTZING, où des théologiens de diverses confessions ont discuté sur le même thème ; parmi

1. *CW*, mai-juin.
2. *Herder-Korr.*, juin, p. 385 ss.

eux figuraient les professeurs Friedrich HEILER, Michael SCHMAUS (catholique ; son thème fut : « Toute mariologie est christologie »), le Dr. Paulus ZACHARIAS (orthodoxe), le professeur Walter KÜNNETH (« dans le dogme marial de l'Église catholique se révèle une autonomie d'une pensée non scripturaire ») et le Dr. Eduard ELLWEIN (sur Luther interprétant le Magnificat non pas comme une louange de Marie, mais comme un hymne à la miséricorde de Dieu) [1].

Le journal catholique *Wort und Wahrheit* (Vienne) de mars contient un ARTICLE du pasteur luthérien Hans ASMUSSEN, figure très discutée dans le protestantisme d'aujourd'hui. L'article est suivi d'une réponse du professeur Karl RAHNER, S. J, d'Innsbruck [2].

Nos théologiens ont toujours vu dans la « justification » la clef de l'Écriture, dit Asmussen. Mais aujourd'hui nous avons en général mieux compris que la Bible n'admet pas de « principe ». La diversité scripturaire ne se laisse pas réduire à un seul mot. Nous avons appris que cela n'est possible que sous condition. Nous n'avons pas oublié « le dénominateur principal », mais nous prenons aussi au sérieux la diversité des éléments ecclésiastiques et théologiques de l'Église catholique. Il ne faut pas en conclure que nous sommes en route vers Rome. « Mais ce qui importe souverainement c'est le fait que la justification n'est pas seulement une Parole de Dieu, mais un acte de Dieu. Le justifié est changé dans son être même ». Le P. Rahner expose la position du partenaire catholique dans le dialogue interconfessionnel. Sa psychologie ne peut aucunement être celle des *beati possidentes*, malgré les convictions qui constituent une fonction de sa foi en l'Église infaillible.

I. K. EGLI dans le *Reformiertes Kirchenblatt für Österreich*, estime que ce dialogue ne peut avoir rien de sérieux, en raison des limites que la doctrine catholique pose d'avance. Selon lui l'unique endroit pour un tel dialogue sur l'Una Sancta est le confessional... Encore une opinion à ajouter au dossier de l'Instruction *Ecclesia Catholica* !

1. *Ü* 15 juin.
2. *Id.* 1 juillet.

En SUISSE, protestants et catholiques ont adressé aux gouvernements cantonaux un APPEL COMMUN en faveur d'une application plus stricte des lois existantes sur l'observance du dimanche.

Aux PAYS-BAS le Synode général de l'Église réformée néerlandaise a publié une LETTRE PASTORALE de 96 pages définissant le point de vue réformé à l'égard de l'Église catholique. Détail intéressant : pour éviter que le style et le langage soient trop techniques, un laïc fut adjoint à la commission d'élaboration.

M. REINOLD VON THADDEN, président des journées ecclésiastiques évangéliques d'Essen, y a invité le prince KARL ZU LOEWENSTEIN, président du comité central des journées catholiques allemandes. En mars M. von Thadden exprima à BAD-BOLL sa satisfaction au sujet des directives du Saint-Office. Il souligna la nécessité d'une résistance commune de tous les chrétiens contre les forces hostiles au christianisme [1].

Des CATHOLIQUES, ANGLICANS, PROTESTANTS ET JUIFS du *Religious Bodies Consultative Committee* (créé en 1947) ont lancé au début de juin un appel commun sous le titre *L'héritage spirituel de l'Europe*, en vue de stimuler la foi des croyants devant les dangers actuels causés par la négation ou la trahison des vérités de la foi [2].

En juin ont commencé à Londres des CONVERSATIONS entre CATHOLIQUES, ANGLICANS ET NON-CONFORMISTES en vue de tenter une démarche collective au sujet du statut de l'enseignement religieux. Les subsides, garantis par l'*Education Act* de 1944 étant insuffisants, 159 écoles ont dû fermer leurs portes au cours de l'année scolaire 1949-1950.

1. *CIP* 13 juin et 17 mars.
2. *CT* 9 juin.

Entre Orthodoxes et autres chrétiens. — Notons une réflexion du Dr. Visser 't Hooft, qui, parlant dans la cathédrale d'Utrecht sur les *Anciennes et Jeunes Églises*, fit part de ses impressions lors de sa visite à Istamboul et à l'Église copte d'Égypte :

« Dans cette dernière Église on voit la même situation tragique qu'à Constantinople : une magnifique liturgie chrétienne primitive du 2e et 3e siècle, mais sans la moindre influence sur la vie publique. Le contact avec ces Églises révèle que là ou l'évangélisation cesse, une atrophie de la vie de l'Église se produit et y crée un climat de maladie »[1].

Par ailleurs *SŒPI* du 7 juillet rapporte que 150 délégués orthodoxes, protestants et vieux-catholiques de diverses nationalités se sont réunis du 17 au 19 juin à la maison des Diaconiens de Rüschlikon (Suisse) pour y discuter le thème suivant : *Le sens et l'importance de la liturgie des premiers siècles pour le Mouvement œcuménique.* Des services y ont été célébrés suivant les rites orientaux et occidentaux.

Vieux-Catholiques. — La contribution du professeur Karmiris d'Athènes à la série de travaux de théologie orthodoxe que le département d'Étude du Conseil œcuménique a réunis sur les thèmes d'Amsterdam, a suscité des critiques du côté vieux-catholique. Suivant le professeur Karmiris, les efforts d'union entre orthodoxes et vieux-catholiques n'auraient pas abouti parce qu'il apparut que « l'Église vieille-catholique, qui de toutes les Églises occidentales séparées semble être la plus proche de nous, se trouve sous des influences non seulement latines mais encore protestantes ». L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, le Dr. A. Rinkel a protesté contre cette allégation. Le chroniqueur de *IKZ* (1950, nº 2, p. 109 et s.) en faisant sienne cette

1. *PNHK* 29 avril.

protestation, rétorque en invoquant des témoignages relatifs à des théologiens orthodoxes influencés par la scolastique occidentale.

Anglicans. — A l'occasion du décès du patriarche serbe GABRIEL, un service de Requiem a été célébré le 7 juin à Londres sous les auspices de l'Association des Églises anglicane et orientales.

Au début de juillet mourut l'archiprêtre Vladimir THÉOCRITOV, curé d'une des paroisses russes de Londres et membre de ladite association. Les 23 et 24 juillet des services ont été célébrés à l'Église russe Saint-Philippe et à la chapelle du Church House à Westminster, services auxquels assistaient des représentants de l'archevêque de Cantorbéry et des évêques de Londres et de Gibraltar [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Sous les auspices du Conseil britannique des Églises, des CULTES INTERCONFESSIONNELS ont été célébrés à la Pentecôte à Londres et ailleurs. A l'abbaye de Westminster a défilé une procession à laquelle prirent part des anglicans, protestants et orthodoxes de toutes les parties du monde. « Pendant le service, les 2000 participants s'unirent en prières pour demander que les barrières qui les divisent, tombent » [2].

Le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, a rappelé, à la réunion du Conseil britannique des Églises de Cardiff, l'immense changement survenu au cours de ces 50 dernières années dans les relations entre Églises en Angleterre.

Il souligne cependant que la coopération ne peut pas être l'unique objectif du Conseil : l'unité de foi et de culte est poursuivie par-dessus tout. Il ne suffit pas de composer à cet effet une constitution rigide, mais de tendre peu à peu les efforts réciproques, vers cette unité, afin de la réaliser insensiblement. C'est ce que l'archevêque appelle

1. *ECB*, N° 56.
2. *The British Weekly* 1 juin ; cfr *SŒPI* 9 juin.

le « processus d'assimilation ». Cela prendra du temps, mais ce sera la voie la plus saine pour progresser[1].

On s'attend à ce que les pourparlers entre les ANGLICANS ET LES NON-CONFORMISTES, engagés depuis le sermon du Dr. Fisher à Cambridge, prennent bientôt des formes plus précises. En mai dernier, au cours des sessions de la Convocation, l'archevêque annonça dans le Upper House que le rapport du comité *ad hoc*, présidé par l'évêque de Derby, serait discuté l'an prochain. « Nous serons confrontés sur notre propre sol, pour ainsi dire, et non pas dans quelque coin éloigné du monde, avec des problèmes fondamentaux de rapprochement pour la réunion dans ce pays »[2].

Les problèmes de l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE continuent à préoccuper les esprits. Le Rév. A. M. HOLLIS, modérateur de cette Église, a déclaré à l'assemblée annuelle de la *Church Missionary Society*, en mai, que depuis les deux ans et demi de l'union, le sens de l'unité s'est renforcé.

Nous réunissons en une Église les deux-cinquièmes environ de tous les chrétiens non romains de l'Inde du Sud et formons la plus importante des Églises non catholiques d'Asie. Essayez de comprendre notre situation et nos problèmes qui ne sont pas nécessairement les mêmes que les vôtres. Les chrétiens indiens ont besoin d'une formation chrétienne sur une base plus large que celle de la tradition classique gréco-romaine. Des réponses toutes faites ne peuvent servir ici. De la patience est demandée de la part des anciennes Églises. En tout cas, une Église divisée ne peut pas être une manifestation adéquate de l'unique Christ Rédempteur. Unité et Évangélisation sont intimement liées. « Que faites-vous en Angleterre en ce sens ? N'est-ce pas votre devoir, peut-être votre premier devoir, de prendre plus au sérieux la division dans l'Église d'Angleterre à laquelle vous appartenez ? Malgré les plus grandes différences de race et d'héritage, nous nous sommes mieux compris entre nous, dans l'Inde, depuis 25 ans, que les Anglais des différents partis d'une même Église depuis des siècles. Nous connaissons de près l'impuissance d'une Église divisée »[3].

1. *CW*, mai-juin.
2. *The Cowley Evangelist*, août 1950.
3. *The Church of England Newspaper*, 5 mai.

Le 24 mai, avant la séance plénière de la CONVOCATION de Cantorbéry, le Dr. G. K. BELL, évêque de Chichester, a présenté le RAPPORT du comité mixte sur la question des RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET L'ÉGLISE DE L'INDE méridionale. On déclare son entière satisfaction quant à l'orthodoxie de la CSI, tout en regrettant les obstacles qui s'opposent encore à une complète intercommunion. Sur ce point, les dispositions suivantes ont été prises :

a) Les membres de la CSI ayant autrefois fait partie de l'Église anglicane, peuvent recevoir la communion dans l'Église d'Angleterre.

b) Les autres membres peuvent le faire en qualité de visiteurs d'une Église chrétienne d'outre-mer, selon que l'évêque le jugera à propos. S'ils deviennent des communiants habituels, la nécessité de se conformer entièrement doit être placée devant leur conscience.

c) Les membres de l'Église d'Angleterre qui se trouvent dans l'Inde du Sud peuvent communier à la CSI.

Les recommandations concernant le ministère sont les suivantes :

a) Tous les pasteurs de la CSI peuvent être invités à prêcher dans nos églises à certaines occasions, selon que l'évêque le jugera à propos.

b) Les évêques et les pasteurs de l'Église d'Angleterre qui se trouvent dans l'Inde du Sud peuvent officier dans la CSI et y prêcher, s'ils y sont conviés.

De considérables divergences d'opinions se sont manifestées au sein du Comité au sujet des évêques et prêtres consacrés et ordonnés avant ou après l'Union. A Lambeth, « une minorité substantielle » estima qu'il n'était pas encore possible de se prononcer définitivement. Le Comité s'est vu obligé de demander aux Convocations de remettre à 1955 la décision finale. En attendant, il reconnaît à tout évêque diocésain la liberté de décider si, oui ou non, des évêques ou des presbytres consacrés ou ordonnés épiscopalement peuvent célébrer la sainte communion dans une église anglicane, à l'initiative du pasteur titulaire. Mais une clause longuement discutée ajoute que cette autorisation ne s'applique, pour le moment, qu'à la célébration dans les églises des provinces ecclésiastiques de Cantorbéry et d'York, « vu les conditions de la vie ecclésiastique en Angleterre ». Le Dr. Bell ajoute à ce propos que personne ne serait surpris si des

pasteurs de la CSI déclaraient inacceptable une invitation portant de telles restrictions [1].

Ajoutons qu'en vue d'une future unité liturgique, le Synode de la CSI a autorisé depuis le 8 janvier l'usage *ad experimentum* d'un NOUVEAU SERVICE EUCHARISTIQUE où figurent plusieurs éléments de la liturgie grecque (litanies diaconales, petite et grande entrée, trisagion) [2].

Au CANADA la commission pour l'union de l'ÉGLISE UNIE a pris la décision d'accepter une structure ecclésiastique, ce qui signifie un pas important vers l'union de cette Église avec l'Église anglicane du Canada. Depuis cinq ans le projet est à l'étude. Les prérogatives exactes de l'évêque devront cependant faire l'objet de nouvelles discussions [3].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — L'Assemblée générale de l'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE d'Angleterre réunie le 1er mai à Londres, approuva une déclaration annonçant que l'union congrégationaliste d'Angleterre et du Pays de Galles, et l'Église presbytérienne d'Angleterre « sont d'avis qu'elles doivent resserrer leurs liens et collaborer plus efficacement ». Toutefois, un plan d'union, préparé par des représentants des deux dénominations, a été considéré de part et d'autre comme insuffisant pour permettre de consommer l'union [4].

A propos de l'assemblée constitutive du nouveau CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES AUX U. S. A., qui doit se tenir du 28 novembre au 1er décembre à Cleveland, M. Samuel CAVERT, secrétaire général du Conseil fédéral des Églises américaines, a fait remarquer que le Conseil ne représentera pas une fusion des Églises-membres, mais poursuivra une

1. *Id.* 26 mai, p. 7.
2. *Id.* 5 mai.
3. *SŒPI* 5 mai.
4. *SŒPI* 19 mai.

politique de collaboration dans le domaine du travail social et de l'évangélisation [1]. Il est intéressant de noter en même temps une PROTESTATION violente que l'American Church Union (anglo-catholique) adressa à l'évêque HALL de New Hampshire, qui, en avril, à l'occasion d'une ordination sacerdotale, avait invité des ministres non épiscopaliens à imposer avec lui les mains au nouveau candidat. Le Conseil condamne ce fait comme hautement irrégulier et comme « l'infraction la plus flagrante à la doctrine et à la discipline ecclésiastique dans l'histoire de l'Église épiscopalienne ». Au nom d'une « promotion saine et vraie de la réunion de la chrétienté » on réclame des sanctions exemplaires [2]. Une protestation similaire a été adressée à l'évêque anglican ANGUS DUN de Washington, qui, pour le mercredi des Cendres, avait invité tous les ministres chrétiens de la ville, excepté ceux de l'Église romaine, à se joindre à lui « pour la réception de la sainte communion » [3].

Les COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES D'ÉGYPTE travaillent en commun et se concertent pour toutes les questions d'intérêt commun, a déclaré au Caire Mgr VAN DER BRONCK, Vicaire apostolique pour le Delta du Nil et président du comité de liaison créé en 1944 en vue de représenter les minorités non musulmanes dans toutes les affaires religieuses.

En ALLEMAGNE, du 30 mai au 2 juin, une conférence a eu lieu à BAD-BOLL sur *L'Église et les Églises libres* à laquelle participèrent des représentants des Églises nationales (Landeskirchen) de Bade et de Wurtemberg, de diverses Églises libres, de l'Église vieille-catholique, des Frères moraves, de l'Armée du Salut et des Ménonites. Les délé-

1. *Id.* 5 mai.
2. *LC* 14 et 28 mai.
3. *CT* 9 juin. Cfr Chronique 217.

gués, réunis ainsi pour la première fois, ont adopté une résolution :

Nous reconnaissons, y lit-on, que dans le passé des faits que nous regrettons ont pesé sur nos Églises. Nous sommes prêts dorénavant à mieux écouter ce que nous avons à nous dire mutuellement, à comprendre nos différences, à éviter les critiques faites sans charité fraternelle, et à reconnaître nos responsabilités réciproques »[1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE des Églises a tenu sa troisième session annuelle à TORONTO, du 8 au 15 juillet. Le Dr. Erling EIDEM, ancien archevêque d'Upsal et primat de l'Église luthérienne de Suède, a donné sa démission de président du Conseil pour raison d'âge. Trois des six présidents se trouvaient à Toronto, l'évêque B. Oxnam, le pasteur Marc Bœgner, et le métropolite Germanos de Thyatire. L'évêque Eivind BERGGRAV d'Oslo, primat de l'Église luthérienne de Norvège, a été élu à la place du Dr. Eidem pour terminer le mandat de cinq ans dont son prédécesseur n'a pu accomplir que deux ans. Il sera remplacé au comité exécutif par l'archevêque Yngve BRILIOTH, le nouveau primat de l'Église luthérienne de Suède.

Le Comité Central a adopté quelques RÉSOLUTIONS que nous résumons ici, en attendant les textes officiels :

1) La seconde assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra en août 1953 à Evanston, Illinois, aux U. S. A., aura pour thème : « *Jésus-Christ, le Seigneur, seul espoir de l'Église comme du monde* ». L'assemblée réunira 600 délégués, 150 conseillers au maximum, 100 délégués de la jeunesse, ainsi que des invités dont le nombre ne pourra dépasser celui des délégués.

2) Une résolution intitulée : « *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* », proposée à l'étude des Églises-membres, expose les implications de l'appartenance au Conseil œcuménique.

1. *SŒPI* 7 juillet.

a) Celui-ci n'est pas une superéglise et ne le sera jamais, les Églises-membres demeurant libres d'accepter ou de rejeter ses décisions. « Les décisions du Conseil œcuménique n'ont de poids et d'autorité que pour autant qu'elles s'imposent aux Églises par leur sagesse ».

b) L'accord commun n'existe pas encore sur la forme que doit revêtir l'unité finale. Cette question reste à l'étude. Les négociations entre certaines Églises en vue d'une éventuelle fusion ne sont pas du ressort du Conseil ; elles sont la conséquence des relations fraternelles qui s'établissent entre les Églises à la faveur du Conseil.

c) Le Conseil est ouvert à toutes les Églises quelle que soit leur conception ecclésiologique. Certaines Églises, comme les Églises orthodoxes représentées au Conseil, ou l'Église catholique romaine qui ne l'est pas, entendent par « l'Église une, catholique » leur propre Église et estiment que les autres ne sont pas dans le plein sens du mot « l'Église ». D'autres communautés croient que « la Sainte Église, une, catholique et apostolique » est formée de la totalité de ceux qui se disent chrétiens. Entre ces deux conceptions extrêmes certaines confessions professent des notions intermédiaires, Églises luthériennes, anglicanes et d'autres. Le Conseil forme la communauté au sein de laquelle il est possible de discuter ces divers points de vues.

d) La constitution du Conseil stipule qu'il est « *une communauté d'Églises qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur* ». C'est l'unanimité de toutes les Églises-membres, au sujet de ce point, qui leur permet de rester « ensemble » tout en étudiant les points qui les opposent et en cherchant à les dépasser.

3) Quatre Églises, d'Asie et d'Amérique du Sud, comptant ensemble près de 500.000 fidèles, ont été admises comme membres.

4) Un message a été adressé aux chrétiens de Corée à l'occasion de l'épreuve qui frappe leur pays.

5) M. Visser 't Hooft a été invité, conjointement avec les représentants du Conseil international des Missions, à rechercher ce que les organisations œcuméniques pourraient faire en vue d'aboutir à une solution chrétienne du problème des races.

6) On approuve une résolution rappelant à tous les chrétiens « qu'ils ne sauraient éluder l'obligation de soutenir ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ont perdu leur foyer et patrie ».

7) Condamnation de toute menée d'un gouvernement ou d'une Église ayant pour effet de restreindre la liberté religieuse. « Dans bien des pays, les restrictions à la liberté religieuse sont le fait soit de gouvernements totalitaires, soit de confessions majoritaires ou de

groupes religieux ambitionnant de le devenir ». Une résolution en faveur des objecteurs de conscience a été adoptée également.

8) Condamnation des armes modernes. Quant à l'appel dit de « Stockholm », le comité estime qu'il « doit être considéré plutôt comme un moyen de propagande que comme une véritable proposition de paix ».

L'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. K. BELL, parlant à la radio à l'occasion de la réunion de Toronto, a mentionné le document du Saint-Office.

« Si les dernières instructions du Vatican encouragent les catholiques à collaborer au Mouvement œcuménique dans certains cas et sous certaines réserves, il est cependant difficile de voir jusqu'où s'étend cette autorisation limitée. A mon avis, la collaboration des Églises de toutes les confessions, sur la base de la foi en la divinité du Christ, est d'une importance capitale ».

Le Dr. Visser 't Hooft a présenté un RAPPORT SUR L'UNIVERSALITÉ DU TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN.

Il souligne la nécessité de rester en contact avec les chrétiens derrière le rideau de fer. Ceux-ci sont en danger d'être oubliés « précisément au moment où ils se trouvent au fort de grandes luttes spirituelles et au moment où ils traversent de dures et belles expériences susceptibles d'enrichir toute la chrétienté ». Il rompt une lance en faveur de certains de leurs chefs qui « sont souvent incompris parce que leurs décisions dans le domaine social et politique sont en opposition avec les idées de la majorité des chrétiens en Occident ». Il ajoute cependant que le Conseil œcuménique désapprouve l'attitude de ces écclésiastiques qui, « voulant concilier leur christianisme avec des idéologies séculières ou même totalitaires et anti-chrétiennes, ne réussissent qu'à créer une confusion morale et spirituelle ». Les persécutions religieuses dans les pays de l'Est ne sont pas mentionnées. Il a insisté par contre sur la nécessité d'expliquer toujours plus clairement la nature et les buts du Mouvement œcuménique qui se trouve en lutte avec les incompréhensions et exposé aux attaques de la gauche et de la droite, sur le plan politique comme sur le plan théologique.

Miss Sarah CHAKKO, présidente de la commission sur le

RÔLE DE LA FEMME DANS L'ÉGLISE, a déclaré à Toronto que c'est parce que l'Église s'est laissé devancer par le monde dans la reconnaissance de la place qui revient à la femme, que celle-ci s'est détournée de l'Église et a mis ses talents au service des affaires de la vie publique et professionnelle. Un des moyens de travailler à l'unité de l'Église serait d'en tenir compte.

Une HISTOIRE DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE paraîtra en 1952 en deux volumes, en vue de la seconde assemblée générale du Conseil œcuménique [1].

FOI ET CONSTITUTION. — Les projets en vue de la troisième conférence mondiale *Foi et Constitution* qui doit se tenir en 1952 à Lund (Suède) furent approuvés par le comité central, après que le Rév. Oliver S. TOMKINS de Londres, directeur de la commission Foi et Constitution eut fait son rapport. Cette conférence recherchera quels sont les OBSTACLES qui se dressent sur la voie de l'unité dans le domaine dogmatique et dans l'organisation ecclésiastique, ainsi que les facteurs non théologiques qui entraînent ou accélèrent le processus d'union. Des commissions préparatoires, sur le culte et la liturgie, sur l'Église, sur l'intercommunion, se sont réunies au cours de l'été en Suisse, en Angleterre et en France [2].

Le Dr. J. WINTERHAGER, directeur du séminaire œcuménique de l'Académie ecclésiastique de Berlin, croit devoir signaler une menaçante CONQUÊTE DE LA CONCEPTION CONGRÉGATIONALISTE sur la conception anglicane de l'Église [3]. Du temps des deux protagonistes du Mouvement œcuménique, Charles Brent et William Temple, l'équilibre entre Faith and Order et Life and Work fut conservé, car tous

1. Sur Toronto cfr *SŒPI*, nos 28, 29 et 30.

2. *Id.* 21 juillet.

3. *Jahrbuch der kirchlichen Hochschule*, Berlin, W. de Gruyter, 1950 (cfr. *Herder-Korr.* juillet, p. 449).

deux représentaient une interprétation de l'Incarnation qui se rapproche de celle de l'Église orientale. Ils tenaient à ce que la doctrine protestante sur la perte de l'image de Dieu ne place pas l'homme déchu dans une autonomie par une séparation mécanique du domaine divin d'avec l'humain. L'archevêque Temple cherchait la communion avec l'Église orientale et la formation d'une confession générale commune pour arriver à l'Unité. Par contre, aujourd'hui, « l'attente eschatologique » détermine la perspective théologique du Conseil œcuménique, surtout depuis Amsterdam, ce que l'anglican Edwyn Aubrey appela sa désaffection de William Temple pour se tourner vers 't Hooft ; l'Incarnation devient une idée sans réalité sacramentelle. Le Dr. Winterhager oppose cette tendance eschatologique au « génie de l'Église d'Angleterre ».

Le CIMADE (Comité intermouvements auprès des évacués) avait à nouveau organisé cette année un cours de formation œcuménique destiné aux agents des mouvements de jeunesse et autres jeunes gens et jeunes filles, agissant dans leurs Églises. On invita comme orateurs : Le P. Y. CONGAR, O. P. ; le P. G. CURTIS (anglican) ; le pasteur HÉBERT ROUX (réformé) ; le pasteur B. T. MOLANDER (luthérien) et le professeur P. EVDOKIMOV (orthodoxe) [1].

Signalons trois articles du dernier numéro de la Revue œcuménique (*ER*, summer 1950, nº 4) : Eivind BERGGRAV, *The Tasks of the Church in the Field of International Affairs* ; Adolf KELLER, *Stockholm* 1925 *in the Light of* 1950 ; H. L. STEWART, *The Present Opportunity of the Church.*

ER (1950, nº 3, p. 298) attire l'attention sur l'usage abusif de l'expression « Église mondiale » pour désigner le Mouvement œcuménique. Le Conseil britannique des Églises, réuni à Cardiff, s'est évertué à trouver un mot anglais adéquat pour *œcumenical*, mais sans résultat. Le prof. John

1. *SŒPI* 7 juillet.

BAILLIE vitupéra contre l'éducation moderne qui rend de telles traductions nécessaires : « Lorsque j'avais quatre ans, expliquait-il, je savais déjà ce que signifie le mot : « presbytérien » ; lorsque j'en avais six, je compris ce que voulait dire : « épiscopalien » ; à l'âge de dix ans, je saisis le sens du mot « superlapsarianism » [1].

Terminons la chronique de ce numéro sur cette note encourageante d'une vocation œcuménique précoce.

3 AOÛT 1950. D. T. S.

1. *CW* mai-juin, p. 6.

LIVRES REÇUS

ADRIEN BOUDOU, S. J., *Saint Paul, les Épîtres pastorales.* (Verbum salutis, XV). Paris, Beauchesne, 1950 ; in-12, 318 p. — ÉTIENNE DOMEC, S. C. J., *Vie de sainte Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages*, fondatrice des Filles de la Croix dites Sœurs de Saint-André. Ibid., 1950 ; in-8, 390 p. — DOM CHARLES POULET, *Histoire de l'Église de France.* (Coll. génér. d'Hist. ecclés.). Ibid., 1946 et 1949 ; 3 vol. in-8 ; Moyen âge (320 p.) ; Temps modernes (264 p.) ; Époque contemporaine (440 p.). — GUSTAVE BARDY, *L'Église et les derniers Romains.* (Bibliothèque chrétienne d'Histoire). Paris, Robert Laffont, 1948 ; in-8, 300 p., 300 fr. fr. — JEAN-PAUL BRISSON, *Gloire et Misère de l'Afrique chrétienne.* (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 320 p. – CHARLES LEDRÉ, *L'Église de France sous la Révolution.* (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 300 p., 600 fr. fr. — F. AMIOT, *Évangile, Vie et Message du Christ.* (Textes pour l'Histoire sacrée. Daniel-Rops). Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-8, 396 p., 500 fr. fr. — ROMANO GUARDINI, *L'Essence du Christianisme.* Trad. par P. Lorson. Paris, Alsatia, 1949 ; in-8, 94 p. — LOUIS CATTIAUX, *Le Message retrouvé.* Préface de Lanza del Vasto. Paris, chez l'A. R. Casimir Perrier, 1945 ; in-4, 142 p. — YVES RAGUIN, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament.* (La Sphère et la Croix). Paris, Éd. du Seuil, 1947 ; in-12, 126 p. — JEAN DANIÉLOU, *Le Mystère de l'Avent.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 208 p. — ROBERT ROUQUETTE, *Textes des Martyrs de la nouvelle France.* (Même coll.). Ibid., 1947 ; in-12, 126 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Henr. Jos. Vogels. — Novum Testamentum, Graece et Latine. Pars Prima : Evangelia et Actus Apostolorum. Pars Altera : Epistulae et Apocalypsis. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 3e éd. 1949-1950 ; in-16, XVI, 478, 478 et VIII, 481-795 p., DM 9 et 7.

Dans une préface écrite en un latin qui est loin d'être facile, l'A. nous dit son désir d'arriver au texte grec primitif du N. T., à l'encontre de Nestlé qui aurait eu comme but d'établir un nouveau texte reçu sur la base des éditions critiques antérieures. De ce fait ce n'est pas nécessairement la leçon représentée par le plus grand nombre de témoins que retient l'A. Tout en reconnaissant l'intérêt et l'antiquité des leçons dites occidentales, V. refuse de les considérer comme primitives. Quoi qu'il en soit des principes, le texte reste dans les lignes du Texte reçu : il conserve par exemple la recension longue en Luc 22, 16 ss. ; il maintient Luc 22, 43-44, ainsi que Jean 5,4 ; par contre Jean 7, 53-8, 11 est considéré comme non primitif ; les deux finales de Marc sont toutes deux mises entre doubles crochets ; Col. 2,2 conserve le texte reçu (et a un apparat justificatif beaucoup moins complet que Nestlé) ; Rom. 8, 20-21 se lit : ἐπ' ἐλπίδι ὅτι (Nestlé : ἐφ' ἐλπίδι, διότι), l'apparat de V. ne signale même pas de variante ici. La typographie, très claire, est de temps en temps un peu irrégulière dans le premier volume. Il n'y a pas dans le texte de signes de renvoi à l'apparat. D. G. B.

The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ newly translated from the Latin Vulgate (by Ronald A. Knox) and authorized by the Archbishops and Bishops of England and Wales. Londres, Burns Oates, 1948 ; in-8, xii-450 p., 12/6.

The Old Testament, newly translated from the Latin Vulgate by Mgr Ronald A. Knox at the request of the Cardinal Archbishop of Westminster. For Private Use only. Vol. I, Genesis-Esther ; vol. II, Job-Machabees. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, xii-740 et 741-1604 p., 21/– le vol.

Ronald A. Knox. — On Englishing the Bible. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-12, x-102 p., 6/–.

Les discussions provoquées par la traduction de la Bible due à Mgr Knox ont été nombreuses et vives. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le détail du débat ; nous dirons seulement que, en toute franchise et sincérité, nous ne croyons pas que la présente traduction soit destinée à

prendre la place de l'A. V. dans la littérature anglaise. Mgr Knox a un style original, mais personnellement, nous ne pouvons pas croire que l'idéal d'une traduction biblique soit une paraphrase, même lorsque le but de cette paraphrase est explicitement de serrer de plus près l'original. L'A. T. tel que l'A. nous le présente n'est plus un livre hébreu. Dieu ne parle plus à ses serviteurs, il « leur fait savoir que... », ou « il leur envoie une communication ». Or, voici tout le problème. S'il est vrai que pour un homme du XX[e] siècle Dieu ne parle pas ouvertement en des paroles humaines aux grands hommes de son époque, il en était bien autrement pour l'Hébreu qui voyait Dieu en tout, et qui — comme il disait lui-même — entendait parler Dieu. Faut-il présenter la pensée de l'Hébreu ancien telle qu'il l'a exprimée, ou faut-il la présenter comme si elle était du XX[e] siècle ? L'A. a choisi la seconde manière, il a très bien fait l'adaptation pour autant qu'elle est possible, mais évidemment nous n'avons plus devant nos yeux la Révélation de Dieu, mais la compréhension de cette Révélation que s'est acquise tel théologien donné. Or, il nous semble que la lecture de la Parole de Dieu est frustrée de son essence si, au lieu de mettre nos intelligences de chrétiens en contact immédiat avec la Parole vivante de Dieu, elle ne nous livre que la parole — je m'excuse — interprétée, transposée par Mgr Knox. *Mutatis mutandis* nous reprenons pour notre compte tout ce qu'écrit H. A. R. dans *Orate Fratres* de janvier 1950 à propos du nouveau Missel Knox. — Signalons à la fin du Vol. II de l'A. T. une version du Psautier faite sur le nouveau texte latin de la Commission Biblique. La présentation typographique de ces trois grands volumes (Library Edition) est parfaite. Nous nous faisons un grand plaisir de signaler un gros avantage de la Bible de Knox sur d'autres éditions même modernes : les notes. Brèves, bien rédigées, fort à propos, elles sont une véritable aide à la compréhension du texte sacré et ne constituent pas une injure à l'intelligence du lecteur moyen !

Le petit livre sur sa manière de traduire représente au mieux le charme du style de Mgr Knox en dehors de la Bible en même temps qu'il contient nne brillante défense de son œuvre de traducteur. Nous en recommandons vivement la lecture. Il est rempli d'humour et d'esprit, il est presque parvenu à nous convaincre malgré nous ! Il offre des aspects de la langue anglaise rarement entrevus par le commun des lecteurs.

D. G. B.

Les Psaumes et les Cantiques du Bréviaire romain. Texte de l'Institut Biblique Pontifical. Commentaires du R. P. Th. STALLAERT, C. ss. R. Texte français de l'abbé D. VAN DER WAETER. Bruges, Beyaert, 1946 ; in-8, X-498 p.

Harold Ridley. — The Revision of the Psalter. An Essay in Liturgical Reform. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-16, 296 p., 8/6.

The Broadcast Psalter. Selections from the Psalter together with twelve Canticles as used by the British Broadcasting Corporation. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-8, XVI-128 p., 7/6.

Arthur Allgeier. — Die Neue Psalmenübersetzung. Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1949 ; in-12, 348 p., DM 9.80.

Augustin Bea, S. J. — Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1949 ; in-12, VIII-172 p.

Nous présentons ici ensemble cinq livres sur le Psautier, c'est-à-dire, cinq livres qui s'occupent directement de cet instrument façonné par Dieu lui-même et confié aux hommes pour qu'ils s'en servent en tout temps pour s'acquitter vis-à-vis de Dieu de leur *pensum servitutis.* Deux de ces livres sont presque parallèles, le français présente le texte de la nouvelle traduction latine avec une version en langue vulgaire ; l'allemand ne donne que le texte allemand, mais en appendice on trouve un vocabulaire de tous les mots utilisés dans la version latine nouvelle qui ne figurent pas dans le Psautier gallican. Le « commentaire » français n'est guère plus étendu que les résumés en tête de chaque psaume dans le livre allemand. Les traductions nous semblent compétentes et non dénuées de valeur littéraire. Il s'agit dans les deux cas de livres destinés à faciliter dans le grand public l'utilisation et la compréhension religieuse du nouveau Psautier latin. Ils n'ont pas de prétention scientifique qui dépasse ce but.

Le Rév. Père Bea de l'Institut biblique de Rome fait en bref l'apologie de la version latine si discutée dont il est un des auteurs. Il expose l'histoire de la traduction, les principes et les méthodes d'après lesquels les savants latinistes et hébraisants ont travaillé. Si l'on a tellement écrit contre certains aspects de cette version piane du Psautier, il n'est qu'élémentaire justice qu'on tienne compte aussi des raisons sérieuses qui ont dirigé ses ouvriers. Ceci ne veut pas dire que nous sommes obligés de partager l'avis de l'A.

Nos deux livres anglicans s'inspirent de considérations très similaires à celles qui ont produit la nouvelle traduction latine : rendre le Psautier plus compréhensible tout en reproduisant le sens de l'hébreu. Mais, les Anglais, et les anglicans surtout, sont des traditionalistes conservateurs. Avant tout respecter le texte de Coverdale. C'est donc ce qu'on a tenté : éliminer les obscurités, corriger les erreurs, changer le moins possible. Le résultat nous semble extrêmement heureux dans ces deux livres qui sont en étroite dépendance l'un de l'autre. *The Broadcast Psalter* contient, avec musique, le choix de psaumes utilisés dans les offices religieux émis quotidiennement, le livre de M. Riley contient tout le Psautier avec Cantiques scripturaires et des suggestions pour la distribution de tous les psaumes sur les dimanches et principales fêtes de l'année, disposition qui permettrait à tous les fidèles de connaître tous les psaumes. Rappelons que l'Église anglicane récite le Psautier non pas une fois par semaine, mais une fois par mois. Réjouissons-nous de ce zèle pour la beauté du culte et la gloire du Seigneur qui se développe ainsi dans tous les pays.

D. G. B.

Stanley Cook. — An Introduction to the Bible. (Coll. Pelican Books). Harmondsworth, Penguin Books, 1945 ; in-8, 233 p.

Dans ce numéro de l'excellente série de Pelican Books, nous trouvons un plaidoyer pour la Bible « le Livre le plus extraordinaire qui ait jamais été écrit ». Tout en étant très poussé au point de vue scientifique et exégétique, l'A. voudrait vulgariser ces notions sérieuses pour l'homme moyen ; il veut en outre que son travail ne reste pas stérile, sur le rayon d'une bibliothèque, mais produise un salutaire effet dans la vie du lecteur. L'A. est un esprit fort indépendant. Hon. Litt. D. de plusieurs universités anglaises, professeur d'un cours de religions comparées, spécialiste de la Magie tant blanche que noire, il a aussi fait de la politique révolutionnaire. Plaider une source comme la Bible « to be understood dynamically » (p. 44) est une tendance qui est bien de notre temps. Il va de soi qu'un théologien catholique trouvera certains passages de tendance nettement protestante. A.

P. Dr. Peter Morant, O. F. M. Cap. — Das Psalmengebet, neu übersetzt und fürs Leben erklärt. Schwyz, Drittordenzentrale, 1948 ; in-12, XVI-1120-[40] p.

Ce beau volume publié sous un si beau titre contient le texte latin de tout l'Ordinaire du Bréviaire romain (version récente des psaumes), sa traduction allemande (tout ceci sur la page de gauche) et en face un commentaire assez développé « Pour la vie ». En appendice on trouve les divers Communs des saints, sans traduction et sans commentaire. Ce livre est très pratique et à condition que l'on prépare bien le commentaire avant l'Office (par parties évidemment), il ne peut que faire beaucoup de bien. Le commentaire est sobre, de bon goût, sans étalage d'érudition et bien près des réalités. D. G. B.

J. P. Bonnes. — Homéliaire patristique. (Lex Orandi, 8). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 368 p.

Voici un homéliaire comme en ont composé autrefois Alain de Farfa ou Paul Diacre. Il ne s'agit pas ici d'une adaptation artificielle de différents morceaux de la littérature patristique à l'année liturgique actuelle, mais d'un recueil de quelques sermons des Pères prononcés à l'occasion des fêtes du cycle de leur temps. — N'est-il pas à regretter qu'entre les 38 sermons — dont 14 de saint Augustin seul — ce recueil n'en contienne que 10 des Pères grecs, alors que, au dire du compilateur lui-même : « C'est bien l'exemple de ceux-ci qui s'avère le plus instructif en matière de liturgie » (p. 28) ? D'autre part, il semble bien qu'on ne puisse souscrire sans réserve aux thèses de Baumstark sur le sens primitif des festivités chrétiennes, comme on paraît le faire ici. Ce qui n'empêche en aucune manière ce volume d'être un instrument tout à fait précieux pour rendre les œuvres des Pères accessibles aux fidèles, et les introduire par là dans la littérature la plus riche de notre religion. D. M. V. d. H.

A. G. Hebert. — The Authority of the Old Testament. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 326 p., 15/-.

Quelle autorité conserve encore l'Ancien Testament pour qui accepte les résultats de la critique contemporaine ? C'est pour répondre à cette question que le P. Hebert, le théologien anglican bien connu, écrit ces pages où après avoir critiqué la thèse conservatrice qui aboutit à une inerrance matérielle impossible, et la thèse critique qui transforme la Bible en un livre purement humain, il établit une position qui ne se borne pas à juxtaposer l'aspect autoritatif et l'aspect critique au détriment de l'un ou de l'autre, mais les unit étroitement. Il cherche la solution dans une exégèse proprement théologique, qui unit l'original des textes à la foi et à la théologie d'Israël sans que celles-ci créent leur objet. Ainsi on est conduit, pour le cas fondamental de l'Exode, tout en reconnaissant avec les critiques, maints apports largement postérieurs et commentant le fait de base, à admettre l'historicité substantielle de cette histoire du salut. — Le P. Hebert trace alors de manière vivante la formation du canon en soulignant les besoins qui l'ont conditionné. On pourrait peut-être reprocher à l'A. d'être resté un peu trop wellhausénien dans sa vision critique de l'A. T. On sait combien la chronologie des textes est encore peu assurée et combien la critique, sans faire marche arrière, nuance ses positions sur ce point. D'autre part, les textes réduits à leur sens précis ne prendront toute leur signification que dans l'ensemble de cette histoire du royaume. Le P. H. expose ici les idées sur l'espérance messianique que nous avait fait connaître un article de *Dieu Vivant*. — Ainsi est-il tout naturellement amené ensuite à traiter avec maîtrise des relations entre le N. T. et l'A. T. Il montre combien la critique moderne confirme la typologie patristique, et précise les différents sens spirituels de l'Écriture, non sans un peu d'obscurité. En conclusion, il montre dans la Bible une des meilleures voies pour le rapprochement des chrétiens. Ce brillant exposé en est un témoignage. D. H. M.

Jakob Jocz. — The Jewish People and Jesus Christ. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, X-446 p., 21/-.

Notre temps est avide de scruter plus intimement le problème Église-synagogue, et les auteurs israélites, de religion ou d'origine, apportent aussi leur contribution au débat. Nous avons ici l'étude d'un Israélite anglican que le problème tourmente à son tour. Relations du Christ avec la synagogue de son temps et ses diverses tendances, attitude de l'Église durant deux millénaires à l'égard d'Israël, position des *scholars* juifs contemporains, étude plus particulière de la primitive chrétienté juive, à laquelle l'A. attache une grande importance, témoignage des convertis israélites contemporains (protestants), enfin, raison dernière de la scission, tels sont les problèmes abordés dans cette étude. — L'A. souligne comme raison d'opposition ou de difficultés les motifs historiques, en particulier ceux qui ont trait au nationalisme hébreu ou même « gentil », et qui

reposent aux convertis contemporains les mêmes problèmes qu'aux judéo-chrétiens du premier siècle. Mais, contrairement aux savants israélites, et quoique se fondant presque exclusivement sur la critique indépendante, il fait remonter à la vie même du Christ une opposition radicale basée sur les prétentions extraordinaires de Jésus, dépassant clairement la messianité, sans d'ailleurs pour le Christ historique préciser nettement leur contenu. Il se sépare ainsi en partie de la thèse soutenue par J. Isaac, à laquelle il ne se réfère d'ailleurs pas, non plus qu'aux travaux récents de M. Simon, *Verus Israël* sur les relations de l'Église et d'Israël aux siècles patristiques, et de Schoeps sur l'ébionisme.

D. H. M.

Maria. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., T. I. Paris, Beauchesne, 1949 ; in-8, 920 p., et nombreuses illustrations.

Cet ouvrage est un ensemble d'études, distribuées en 3 tomes, sur la sainte Vierge. Il veut être « un exposé des conclusions actuelles de la théologie mariale, une mise au point des problèmes qu'elle propose, une synthèse des travaux dispersés » (p. 7). Ce Ier tome nous semble de loin le plus important. Il traite des questions fondamentales : 1° *La Vierge dans l'Écriture sainte et la tradition* (L. I et II) : dans l'Ancien Testament (M. Robert), dans le Nouveau Testament (G. Hilion) ; chez les Pères (G. Jouassard) ; dans la liturgie occidentale (D. B. Capelle), byzantine (A. Salaville), syro-maronite, chaldéenne, arménienne et éthiopienne (divers auteurs) ; 2° *Les questions de théologie spéculative* : (L. III). Notons surtout l'exposé de M. Jugie sur l'Assomption, où, tout en reconnaissant l'insuffisance des preuves scripturaires, patristiques et liturgiques, l'A. prend parti en faveur de la définibilité, se basant sur des arguments de convenance. Remarquons aussi l'étude de J. M. Bover : Marie, l'Église et le nouvel Israël ; 3° *Le rôle de Marie dans la spiritualité* (L. IV) : Marie et la mystique, la famille, le travail, le sacerdoce (P. Pourrat, qui rappelle entre autres les condamnations du Saint-Office concernant la Vierge-prêtre), les conversions, les missions et l'Action catholique.

D. M. V. d. H.

P. Althaus. — Grundriss der Dogmatik. (Grundrisse z. evangel. Theologie). Gütersloh, Bertelsmann, 3e éd., 1947-1949 ; 2 vol. in-8, 110 et 170 p., 5 et 7,50 M.

Ce compendium de dogmatique évangélique, composé par un des meilleurs théologiens du luthéranisme allemand, en est à sa 3e édition, grâce sans doute à sa clarté et à sa précision. Les paragraphes, toujours courts, sont suivis chaque fois d'une bibliographie succincte, où figurent parfois quelques rares noms d'auteurs catholiques. Le t. I traite de la révélation comme fondement de la théologie dogmatique. Contrairement à ce que fait Barth, la *revelatio generalis* est ici appréciée en fonction de la

revelatio specialis in Christo (Écriture, Église), sans cependant s'émanciper jamais en une *theologia naturalis*. D'ailleurs, la *Zweistöckigkeit* (connaissance à deux étages) que l'A. reproche à la doctrine thomiste des catholiques (I, p. 25, 86), est plutôt dans son argumentation une simplification tactique pour les besoins de la cause, tout comme du côté catholique on simplifie généralement aussi l'idée protestante de la « nature corrompue ». Le paragr. 18 : *Die Konfessionen*, où l'A. confronte le catholicisme avec le protestantisme ainsi que le luthéranisme avec le calvinisme, est particulièrement intéressant. Le t. II traite, en une cinquantaine de paragraphes, la dogmatique luthérienne, divisée en sept parties : Théologie (Dieu), cosmologie (le Créateur et la créature), anthropologie (l'homme), hamartologie (le pécheur, l'*ira Dei*), christologie, sotériologie et eschatologie — division nécessaire en raison de la nature discursive de la pensée humaine, bien que « chaque sentence qu'énonce la dogmatique soit implicitement de portée christologique » (p. 9). — D'autres synopses de la théologie évangélique suivront ces deux petits volumes, qui constitueront un ensemble bien utile, surtout pour le dialogue interconfessionnel.

D. T. S.

O. Cullmann. — Noël dans l'Église ancienne. (Cahiers théol. de l'actualité protestante, 25). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 38 p.

Plaquette qui se lit facilement. L'A. expose successivement les origines de l'Épiphanie et de Noël, en soulignant que la date historique de la naissance du Christ, loin d'influencer la date liturgique de la fête de Noël — et pour cause — fut au contraire l'objet de recherches, quand on voulut « faire prévaloir partout la fête de Noël, fixée au 25 décembre ». Dans la Conclusion, l'A. regrette à juste titre la surestimation pratique de Noël par rapport à Pâques et il voit, un peu subtilement, à notre avis, dans le choix du 25 décembre, l'influence du sens cosmique de la Rédemption.

D. B. M.

D. Jean Hild, O. S. B. — Dimanche et Vie pascale. Thèmes bibliques et liturgiques présentés dans l'esprit des Pères de l'Église. (Coll. « Exsultet », I). Turnhout, Brepols, 1949 ; in-8, 464 p.

Cet ouvrage est une étude sérieuse et propre sur la théologie du huitième jour, telle qu'elle se révèle à la lumière des travaux récents. Les textes les plus importants des liturgies et des Pères ont été bien groupés et intelligemment insérés dans une belle ordonnance : l'Avènement du huitième jour, la vie et la liturgie pascale, la célébration du dimanche vers la fête perpétuelle. Riche et substantielle contribution à la propagation des idées théologiques du mouvement de Maria-Laach dans le public de langue française.

D. O. R.

D. Maura Böckeler, O. S. B. — Das grosse Zeichen. (Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit). Salzburg, Müller, 1941 ; in-8, 588 p.

Notre époque si prosaïque a perdu le sens du mystère et des symboles qui en étaient l'expression. Peut-être avait-on abusé jadis de ces signes, sans doute s'en contentait-on sans se soucier de la réalité qu'ils étaient chargés d'incarner : toujours est-il que nous semblons ne plus les comprendre et avoir perdu par là des moyens d'acheminement vers l'invisible. Il est donc heureux qu'ils nous soient rappelés et réexpliqués afin que par leur pratique nous retrouvions des richesses évanouies. L'A. de ce livre fait cette revalorisation sur un premier point, mettant son étude sous le signe d'une parole de l'Apocalypse (XII, 1) : « Un grand signe parut au Ciel : une Femme ». Il ne s'y agit pas seulement d'Ecclésiologie ou de Mariologie, mais de toute une théologie de la « Sophia ». A.

S. Ém. le Card. Tisserant. — L'Église militante. Paris, Bloud et Gay, 1950 ; in-12, 160 p.

Ce petit livre est un recueil de diverses causeries récentes, lettres pastorales et discours, où l'éminent prince de l'Église, secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, expose quelques grandes questions de l'Église contemporaine. Au premier chef, les dangers courus par le catholicisme devant l'invasion bolchevique (1. L'Église catholique à l'Est du Rideau de fer ; 2. *Militia Christi* ; 3. L'Eucharistie et la persécution exercée envers ses ministres à l'Est du Rideau de fer). Ensuite, la crise religieuse des temps présents : (marxisme, corruption des mœurs, paix menacée, erreurs sociales : 4. Le renouvellement des esprits et des cœurs ; 5. La paix chrétienne ; 6. La liberté). Deux derniers chapitres enfin, à vues très larges, sur « Le christianisme et la civilisation occidentale » (7) et « La religion et la civilisation dans l'histoire » (8). Exposé vigoureux, facile à suivre et apportant beaucoup de lumière. D. O. R.

Gustave Combès. — L'Assaut contre le Christ. Paris, Lethielleux, 1948 ; in-8, 408 p.

Nous avons ici un livre-combat contre tout ce qui n'est pas catholique romain sous le triple aspect idéologique (rationalisme, naturalisme, étatisme et marxisme), mystique (laïcisme, fascisme, bolchevisme, nazisme) et troupes de choc (Franc-maçonnerie, Ligue des Droits de l'Homme, Syndicats et Sans-Dieu). « L'union des Églises, dit l'A. (p. 379) n'a jamais été plus souhaitable ». C'est dire que l'inspiration du livre est plus apologétique qu'irénique. A.

M. I. Montuclard. — Rebâtir le Temple. Petit-Clamart, Jeunesse de l'Église, 1948 ; in-8, 86 p., 75 fr. fr.

Dans toutes les organisations tant soit peu considérables, il y a toujours.

à gauche, un groupe remuant de progressistes, puis, un centre, évoluant lentement selon les opportunités, enfin, un bon nombre de conservateurs pour lesquels tout changement est funeste. Actuellement les progressistes réclament à grands cris que l'on rebâtisse l'Église, et dès lors quelques sages pas trop décourageants essayent de calmer ces impatiences, et de les freiner. Sans doute, disent-ils, il faut un peu plus de liberté, d'air, de lumière et de joie, mais « re-bâtir » le Temple, cela suppose qu'il ait croulé ou que l'on veuille construire sur un nouveau terrain... ce qui serait hérésie. Il faut aussi que l'Église tienne compte des autres fidèles, qui ne sont nullement désireux de changement : « ne faut pas s'impatienter », tout viendra peu à peu, *fortiter in re* mais *suaviter in modo*. A.

HISTOIRE

Léon Homo. — De la Rome païenne à la Rome chrétienne. Paris, Robert Laffont, 1950 ; in-8, 328 p., 600 fr. fr.

Le contenu de cet ouvrage répond parfaitement au titre. Nous y voyons Rome, de païenne devenir chrétienne et, de cité impériale, devenir cité papale. Les étapes de cette double transformation et les luttes à travers lesquelles elle se réalisa sont exposées clairement et le sens en est donné par quelques idées générales. D'autre part, on est étonné de la somme de détails apportés pour justifier les affirmations de l'A. et qui, dans le même temps, forment un exposé vivant et sérieux de la vie civile, mais surtout religieuse, des deux Romes. Un livre substantiel, malgré sa brièveté relative. D. B. M.

T. Jalland. — The Life and Times of St. Leo the Great. Londres, SPCK, 1941 ; in-8, 542 p., 21/–.

On connaît l'étude magistrale du Dr. Jalland intitulée *The Church and the Papacy* (Cfr *Irénikon*, XX (1947), p. 113). C'est à cet érudit que nous devons également un travail d'ensemble sur saint Léon et sur ses multiples activités en relation avec les graves problèmes de son époque. L'A. a exploité ses sources avec une grande fidélité, en particulier l'abondante correspondance de saint Léon. Sa rigueur d'historien impartial se plaît à exalter une personnalité qui domine de haut une époque troublée, et dont toute l'activité se fonde sur l'interprétation traditionnelle des « privilèges pétrins » (sur la justification historique desquels l'A. fait du reste quelques réserves). On étudiera avec une attention particulière les huit excellents chapitres consacrés aux relations de saint Léon avec l'Orient, si riches d'enseignements. Notons que l'A. ne paraît pas avoir connu le travail du P. Sylva-Tarouca sur la correspondance du saint pape. Il eût été bon de mentionner le si classique *Monophysisme sévérien* de Mgr Lebon, qui éclaire si bien les luttes christologiques (Dioscore) et de faire allusion, à propos du *Codex encyclius*, au travail de Th. Schitzler (1938), *Der Kampf um Chal-*

cedon. Enfin, p. 405, la fête de la Transfiguration paraît déjà exister, alors qu'il s'agit simplement chez saint Léon du commentaire du premier samedi de carême. Cet ouvrage sera apprécié de tous les unionistes qui souhaitent que le Dr. Jalland nous donne encore de semblables travaux.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — The Beginnings of Western Christendom. Londres, Lutterworth, 1948 ; in-8, 412 p., 25/-.

L'A. entend nous tracer un tableau de la chrétienté occidentale jusqu'à l'époque constantinienne dans ce qu'elle aurait déjà de spécifique. Dans une première partie il étudie le milieu politique, religieux et social où se développa le christianisme occidental. Dans une seconde partie — la meilleure à notre sens — il passe en revue les débuts du christianisme dans les différents secteurs de l'Occident, en une série de chapitres très documentés et d'une lecture agréable. Enfin une troisième partie étudie les croyances et l'organisation (œuvres littéraires, développement du dogme, ministère, vie chrétienne et culte), et c'est ici qu'il nous paraît dépasser largement son propos. Notons une exégèse — à l'inverse de Jalland — très minimaliste des premiers développements de la papauté. L'A. se laisse aller parfois, sur des questions dogmatiques, à des affirmations cavalières ou démodées, qui déparent quelque peu et étonnent de la part de cet historien. On lira cependant l'ouvrage avec grand intérêt.

D. H. M.

H. Chirat. — L'Assemblée chrétienne à l'Age apostolique. (Lex Orandi, 10). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 284 p.

La description des assemblées chrétiennes à l'âge apostolique ne peut que nous aider à mieux comprendre nos réunions liturgiques d'aujourd'hui. Les écrits du Nouveau Testament et la lettre de S. Clément sont les seules sources historiques pour une telle recherche. C'est en vue de s'y référer que l'A. du présent ouvrage nous montre d'abord les relations qui existaient entre les premiers chrétiens et les lieux du culte juif : le temple et la synagogue ; les judéo-chrétiens n'ont pas cessé d'assister à ces réunions jusqu'au moment où ils eurent à endurer des persécutions sanglantes de la part de leurs frères de race. L'A. en vient ensuite aux réunions organisées par les chrétiens eux-mêmes : il étudie successivement le local, les présidents (il distingue ici 1° les témoins du Seigneur, ou encore les Apôtres, c'est-à-dire les envoyés « plénipotentiaires » — *schaliach* — du Seigneur, et 2° la hiérarchie « pneumatique » : prophètes et didascales), la prière commune, les lectures, la catéchèse, le chant, le silence. L'A. se réfère presque uniquement aux sources anciennes, et ne cite que très peu d'ouvrages modernes. Nous avons été frappé cependant de la ressemblance du second chapitre de cet ouvrage avec l'étude de D. Gregory Dix, *The Ministry in the Early Church* (p. 228 et sv.) insérée dans *The Apostolic Ministry*, publié par K. E. Kirk (en 1947). — Le chap.

III traite du baptême : catéchèse préalable (parfois très rudimentaire), caractère communautaire, jeûne préparatoire, préférence pour « l'eau vive » (selon la *Doctrine des Apôtres*, VII, 1-2), immersion complète ou incomplète. Il est question encore de diverses cérémonies comme la confirmation, la « prière du Seigneur » etc., etc. Le chap. IV est consacré à l'Eucharistie. Ici encore nous avons cherché en vain une référence à un autre ouvrage de D. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1943, p. 216 et sv.), dont les emprunts sont manifestes, jusque dans la suite des citations et les tableaux comparatifs. Malgré ces remarques, l'ouvrage se recommande comme œuvre d'initiation à la liturgie primitive, dont on cherche tant aujourd'hui à renouveler l'étude en la rapprochant des institutions judaïques. D. M. H.

P. Henri Musset. — Histoire du christianisme spécialement en Orient. 3 Vol. Harissa (Liban), Imp. Saint-Paul (t. I et III) et Jérusalem, Imp. des PP. Franciscains (t. II) ; 1948 ; in 8, XX-637, VIII-264, VIII-309 p.

Le professeur d'histoire ecclésiastique du Séminaire grec-catholique de Sainte-Anne de Jérusalem enrichit la bibliographie des manuels destinés à cet enseignement d'un instrument de travail vraiment nouveau qui ne tardera pas à devenir indispensable. Désormais on ne pourra plus avoir d'excuses pour ignorer les Églises d'Orient d'après l'âge patristique ou la date fatidique de 1054. Ce qui revient à dire que ces trois volumes ont leur place marquée sur la table de travail de tout professeur d'histoire et particulièrement de tous ceux qui ont la charge de la formation du jeune clergé. Le tome Ier qui conduit le lecteur jusqu'à cette date de 1054 (excommunication de Cérulaire) contient déjà beaucoup de choses qu'ignorent les manuels et même maint ouvrage scientifique ; quant aux tomes II (jusqu'à la Révolution française) et III (l'époque contemporaine), ils sont pratiquement nouveaux dans leur plus grande partie. Pour chaque période, après un coup d'œil sur l'histoire politique de l'Occident et de l'Orient, l'A. expose les questions doctrinales qui y ont été agitées, les avatars des diverses Églises : Rome et l'Occident, les patriarcats orientaux et les Églises d'ancienne dissidence telles que les Nestoriens, les Monophysites et les Monothélites. Ensuite il passe à l'organisation ecclésiastique et aux institutions. Naturellement la marche en avant de la Primauté romaine, l'histoire du grand schisme oriental et des tentatives de réunion reçoivent une attention particulière. En un mot, bien des questions passées simplement sous silence ou exposées d'une manière souvent assez inexacte dans les ouvrages occidentaux sont traitées ici d'une manière suffisante si pas exhaustive. Chacun d'ailleurs pourra compléter son information grâce aux notes nombreuses renvoyant aux sources ou aux études spéciales. Ajoutons que chaque volume est muni d'un index onomastique très complet. Bref ces excellents volumes comblent une lacune. On pourrait pourtant regretter que l'A. dont le propos fut d'écrire un manuel destiné aux séminaristes de Sainte-Anne, se soit abstenu d'exposer l'histoire des différentes liturgies orientales, de la théo-

logie et des dogmes. Il est vrai que cette lacune est comblée pour ses élèves par des ouvrages spéciaux que malheureusement nous ne possédons pas encore (à part le très précieux *Cours de Liturgie melkite* du regretté P. COUTURIER du même Séminaire, cours très pratique qui est un manuel de rubriques et non un cours d'histoire liturgique). Dans les questions controversées, l'A. est généralement très conservateur, sans excès et sans se départir jamais d'un irénisme du meilleur aloi, et avec une très grande largeur de vues. Vraiment nous sommes loin des récriminations et des comparaisons aussi inexactes que désobligeantes que l'on croit de mise lorsque l'on aborde les dissidents, dans certains ouvrages par ailleurs d'une valeur scientifique incontestable. Enfin, pour être un manuel scolaire, cet ouvrage n'en est pas moins basé sur une documentation très personnelle très variée, contenant les meilleurs travaux catholiques et grecs dissidents et contrôlés par un recours constant aux sources. Malheureusement cette bibliographie ignore les travaux en d'autres langues que le français et le grec : c'est là, nous semble-t-il, sa plus grande lacune. Malgré cela on ne peut que féliciter le P. Musset pour son beau travail et les séminaristes de Sainte-Anne pour avoir depuis si longtemps un tel maître. H. E. MERCENIER.

Ch. de Clercq. — Histoire des Conciles d'après les documents originaux. T. XI, Conciles des orientaux catholiques, I : de 1575 à 1849. Paris, Letouzey et Ané, 1949 ; in-8, XII-492 p., 1300 fr. fr.

Un code est chose très vivante, car il n'est pas seulement l'énoncé idéal de la Loi, mais son adaptation aux temps et aux lieux et aussi le condensé d'us et coutumes remontant parfois très haut. Les Codes s'adaptent à la diversité des psychologies, c'est pourquoi, dans l'Église catholique, ils doivent être nombreux, témoignant par là même de sa souplesse d'adaptation. Faut-il ajouter que c'est, avant tout, sur ce point que nos frères séparés jugeront de la sincérité du respect que l'autorité affirme pour leurs particularismes légitimes ? Il serait vain, en effet, de maintenir les liturgies de l'Orient si, dans le même temps, on supprimait indistinctement ses Codes. C'est dire quelle répercussion l'œuvre actuelle de codification du Droit Oriental aura sur l'avenir de la réunion des chrétiens et avec quel tremblement, peut-on dire, elle doit être entreprise. Elle prépare l'édifice où nos frères séparés seront invités à entrer : puisse-t-elle le construire dans le style qui leur est familier. — Une œuvre de ce genre suppose la connaissance de la législation antérieure. A ce point de vue, le présent ouvrage est important, puisqu'il contient les décisions canoniques prises par les Conciles des Orientaux catholiques depuis 1575, sous le contrôle de Rome. Important, il l'est aussi en raison de la place que ces décisions tiennent dans l'élaboration actuelle du Code de droit canonique oriental. A la fin de sa préface, l'A. écrit en effet : « Parmi celles-ci (les sources de la Codification du Droit oriental), comme l'indique abondamment l'édition annotée de la Constitution *Crebrae allatae*, les Conciles et Synodes

orientaux catholiques tenus depuis 1575 forment l'élément le plus important ». Cette importance donnée à des sources qui n'auraient jailli qu'à la fin du XVIe siècle et à une période où le courant latinisant était en pleine force, pourrait signifier la rupture avec les siècles antérieurs. Il n'en est certainement pas ainsi. D'abord, ces sources ne sont pas les seules auxquelles on puise. De plus, dans l'utilisation de ces conciles eux-mêmes, les canonistes chargés de la codification savent très bien qu'un texte de droit, le jour où il est libellé, reprend des textes antérieurs et doit donc être rédigé et surtout interprété en fonction de la tradition dont il est le résumé. N'est-ce pas pour ce motif que toute codification sérieuse est précédée de la recherche et de l'analyse des sources ? Soyons sûrs que le sens historique ne fera pas défaut aux artisans du Code oriental. Seuls, des régimes totalitaires pourraient songer à briser avec tout un passé. — Dans les décisions des Conciles des Catholiques orientaux, si plus d'un article, conformément à ces principes, remonte loin dans le passé, plus d'un est repris du droit latin, ce qui ne signifie pas, au reste, que ce soit toujours une intrusion regrettable. Parfois, ces textes d'inspiration latine comblent une lacune et parfois redressent une déviation. Mais parfois aussi, spécialement chez les Maronites, comme l'A. le signale (p. 32), ou chez les Malabares (p. 67), on assiste à une véritable latinisation au sens péjoratif. Il faut d'ailleurs noter que, dans ce dernier cas, on constate des tâtonnements, des variations, v. g., sur l'âge de la communion, de la confirmation, sur les empêchements de mariage et que, plus d'une fois, l'épiscopat oriental a défendu ses traditions contre le zèle assez peu clairvoyant de certains légats. L'ouvrage de M. de Clercq devra donc être lu et médité par tous ceux qui s'intéressent à la Codification du Droit oriental ; ils trouveront, dans des remarques pertinentes, mais trop rares, de l'A., de judicieuses mises en garde. Ce n'est pas la moindre utilité de ce livre, si riche et si opportun. D. B. MERCIER.

P. Rousset. — Les origines et les caractères de la première Croisade. Neuchâtel, La Baconnière, 1945 ; in-8, 206 p.

Les « origines » et les « caractères » de la première croisade : telle est la perspective limitée, mais neuve et originale, dans laquelle l'A. a choisi de voir et d'étudier son sujet. Son dessein n'est donc pas de refaire après les savants allemands et français, l'histoire, la chronique des faits et gestes de la croisade, mais de les interpréter et de les expliquer. L'ouvrage constitue une synthèse qui paraît bien définitive, de la littérature si touffue du sujet. (Les sources et les documents cités constituent une bibliographie imposante). On en retire une notion nette du croisé, de l'idée de croisade, de l'époque qui l'a vu naître et se développer, etc. P. H.

J. Orcibal. — Les origines du Jansénisme. II : Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, et son temps. (Bibl. de la Rev. d'Hist. eccl., 26). Louvain, Rev. d'Hist. ecclés., 1947 ; in-8, XVI-688 p.

En recensant le livre de M. Jaccard (*Irénikon*, XXII (1949), p. 453-54) nous opposions à celui-ci l'ouvrage d'Orcibal que nous voudrions apprécier maintenant. M. O. après avoir livré dans le I[er] tome de cette manière de nouveau « Port-Royal », la correspondance de Jansénius, entreprend ici l'étude minutieuse des faits et de la vie de Saint-Cyran jusqu'en 1638 (date de son arrestation), et il en dégage les éléments d'une solution du fameux mystère de la personnalité du grand janséniste. Il a l'avantage, sur tous ses prédécesseurs, d'une connaissance plus assidue des textes et des documents originaux, et cette familiarité même lui permettra de porter un jugement plus averti et plus serein. Il essaye ainsi en de fortes pages de résoudre le problème de la dualité du personnage. Repoussant la thèse du machiavélisme, comme celle de la psychopathie (prônée surtout par les pages de Bremond), vivement critiquées et à raison, il l'explique, tout en mettant les nuances, par la vigueur de son effort pour approcher le christianisme total. Ce livre représente une étape capitale dans les travaux sur la personne de Saint-Cyran. D. H. M.

Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547-1947. Weihegabe der Erzabtei St-Ottilien. Munich, Schnell et Steiner, 1947 ; in-8, 622 p.

Horae monasticae. XXXII Bijdragen van Monniken uit Noord en Zuid bij de Ruines van de Aartsabdij Monte Cassino. Thielt, Lannoo, 1947 ; in-4, 264 p., nombreuses illustrations.

Voici deux hommages à saint Benoît à l'occasion du XIV[e] centenaire de sa mort. Le premier est l'œuvre des moines de l'archiabbaye de Sainte-Odile, de la congrégation bénédictine missionnaire du même nom, volume copieux, contenant vingt-trois études sur la doctrine et la règle du grand patriarche. Il serait trop long d'analyser chacune d'elles. Contentons-nous de dire un petit mot de l'une ou de l'autre. La série s'ouvre par une étude sur *L'image de Dieu dans la règle bénédictine*, du R[me] Archiabbé D. Ch. Schmid. Résumons-la en quelques phrases : « La conception de Dieu telle qu'on la trouve dans la règle bénédictine est tout simplement la conception catholique chrétienne » (p. 15) ; plus spécialement, saint Benoît aime à rappeler à ses moines l'omniprésence de Dieu et le jugement dernier ; le Christ est le centre de tout ; la vie monastique est la milice du Christ, mais aussi la participation à sa passion ; le moine doit voir le Christ partout : dans l'Abbé, dans ses confrères malades, dans les pauvres. A cette première étude, correspond celle de D. Z. Bucher : *L'image de l'homme dans la R. B.* Dans la forme surnaturelle de vie commune qu'est l'état monastique, la créature se dirige d'une façon parfaite vers son but essentiel c'est-à-dire Dieu, de qui elle s'est détournée par le peché, et à qui elle doit retourner une fois libérée et renouvelée par le Christ. L'apport le plus important, sinon le plus volumineux, à cette belle édition, est celle de D. S. Brechter. Cinq articles sont signés de son nom : *La forme sociologique du bénédictinisme dans ses origines ; Saint Benoît et les anciens ; L'essence de la crainte révérentielle dans la Règle de S. B. ; Marcus Poeta*

du Mont-Cassin ; et enfin *Le portier rôdeur, une correction textuelle à la Règle*, où l'A. veut prouver que le mot « vagari » du chap. 66 est à remplacer par « vacari ». La question assez délicate de la valeur juridique de l'oblation des enfants dans les monastères a été traitée par D. I. STEGMANN sous le titre : *Le lien résultant de l'oblation selon la R. B.* L'A. tient que l'oblation était, selon l'idée du saint législateur, une vraie profession, en entraînant par le fait même toutes les conséquences. Cette thèse est établie surtout contre D. R. Riepenhoff et D. I. Herwegen. Le grand patriarche n'a fait que codifier en cela ce qu'il voyait faire partout en son temps. Pour ceux qu'intéresse la comparaison entre la culture chinoise et la doctrine chrétienne, nous renvoyons à la dernière et très longue étude de ce volume : *L'homme confucianiste et la morale bénédictine* de D. O. GRAF.

Le second ouvrage nous vient des moines et moniales des monastères bénédictins, cisterciens et olivétains de Hollande et de Flandre. L'édition est faite au profit de la reconstruction du Mont-Cassin. Nous y trouvons une traduction néerlandaise de l'encyclique *Fulgens radiatur*. Vient ensuite un article du R[me] D. CAPELLE, *La profession monastique, second baptême*. Dans les documents qu'on allègue en général pour expliquer l'analogie entre la profession monastique et le sacrement de baptême, l'A. croit pouvoir distinguer deux tendances : l'une orientale qu'on pourrait appeler « pneumatique », mystique, sacramentelle, l'autre occidentale, qui met plutôt l'accent sur l'aspect ascétique de la vie monastique. Le courant mystique ne serait toutefois pas original, mais dériverait du rite de la prise d'habit que les premières générations de moines n'ont pas connu. L'A. explique ensuite comment en Occident cette idée d'analogie a eu ses répercussions sur le rituel même de la profession monastique. En conclusion, il rapporte la thèse de saint Bernard, suivant laquelle l'analogie en question ne repose que sur un fondement moral. — Suivent quelques exposés sur la Règle (D. E. DEKKERS, *De Humilitate* ; D. E. DE CLERK, *Orationi frequenter incumbere* ; D. P. ANDRIESSEN, *Si fratri impossibilia injunguntur*, etc.). Sous le titre *Les moines de saint Benoît dans le monde moderne*, le P. H. RONGEN, O. C. R., de Tegelen, compare la situation actuelle avec les temps de S. B., et en tire les conclusions : aujourd'hui encore les moines peuvent contribuer efficacement à sauver l'Église et la culture chrétienne : leur prière, leur vertu et leur exemple peuvent créer une sphère d'influence où l'action du diable est réduite à l'impuissance. A côté de bien d'autres articles intéressants, on trouvera dans ce volume quelques études sur les débuts de Cîteaux, ainsi que sur l'influence de la réforme de Bursfeld dans les Pays-Bas. D. M. V. d. H.

Dr. J. C. A. Fetter. — De Russen en hun Kerk. Arnhem, Van Loghum, 1947 ; in-8, 264 p., 7.95 fl. (rel.).

Un livre sur les Russes et leur Église, écrit avec finesse par un pasteur hollandais. Le tempérament protestant de l'A. a apporté beaucoup de discrétion dans l'appréciation des divers aspects de ce sujet varié. A chaque page, on sent que le problème Orient-Occident préoccupe l'A. mais nulle part on ne trouve des spéculations à la Schubart. On ne peut guère exiger ici plus de compréhension envers le catholicisme qui est d'ailleurs traité avec irénisme. Le chapitre le moins heureux, même du point de vue de la théologie orthodoxe (pour la distinguer de la philosophie religieuse de certains penseurs orthodoxes) est, à nos yeux, celui sur la Theotokos. Il n'est pas vrai de dire que le dogme catholique sur la sainteté de Marie la met « hors de la nature telle que celle-ci est depuis la chute originelle » (p. 234). Plutôt que de faire des rapprochements fantaisistes avec la *Magna Mater* mythologique, le Dr. Fetter eût dû se rappeler que la Mère de Dieu est dans l'économie de la Rédemption, selon les deux liturgies, la *Mater Dolorosa* — par où est signifié qu'elle est pleinement des nôtres, avec son Fils, *sub lege* comme tous les hommes. Ajoutons quelques autres remarques : Le texte Mc 3,21 ne dit pas ce que l'A. lui fait dire (p. 231). P. 235 lisez « 21 november » pour la fête de la Présentation. Page 141 il est dit que les catholiques romains « trouvent raisonnable que l'Église soit gouvernée dictatorialement ». Est-ce sûr ? Enfin, l'interprétation de l'introduction du *Filioque*, qui résulterait d'un désir de l'Église institutionnelle de « canaliser » le Saint-Esprit, nous paraît gratuite (pp. 223 ss.). Mais dans son ensemble ce livre, qui contient aussi de belles illustrations, mérite l'attention. D. T. S.

R. Seewald. — Symbole. *Zeichen des Glaubens.* Lucerne, Éd. Rex, s. d. ; in-8, 153 p. et planches.

Livre d'« images ». L'A. veut remettre les symboles chrétiens à leur place d'honneur. Il ne désire point faire de l'archaïsme mais susciter plutôt une méditation pieuse chez les lecteurs. Beaucoup de ses motifs sont empruntés aux anciennes représentations des catacombes, transposées toutefois en une forme moderne d'un goût parfois discutable. Pour chaque image, il y a sur la page d'en face une explication très sobre, en trois ou quatre lignes, souvent tirée de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église, de saint Thomas, ou de quelque texte liturgique. L'initiative du dessinateur ne manque pas d'être sympathique ; on peut cependant ne pas être d'accord sur l'une ou l'autre de ses représentations.

D. M. V. d. H.

G. H. Cook. — Mediaeval Chantries and Chantry Chapels. Londres, Phoenix House, 1948 ; in-8, XII-196 p., 21 /–.

C'est un trait quasi général des cathédrales, églises, abbayes et chapelles

anciennes d'Angleterre que de contenir une ou plusieurs chapelles mortuaires. Construites par les princes, les nobles ou les bienfaiteurs, elles devaient conserver leur mémoire ; ils avaient fondé des messes qui devaient y être célébrées à perpétuité. Ces fondations furent supprimées sous Henri VIII. Sous Édouard VI, en 1547, un Acte plus explicite fit passer la propriété de ces chapelles et des fondations à la Couronne, pour la raison que « la doctrine et la vaine opinion de l'existence du purgatoire et de l'utilité des messes étaient maintenues par l'abus des trentains et des messes ». Les monuments subsistèrent, même si souvent les statues en furent enlevées. L'auteur fait remonter l'origine de ces fondations jusqu'au XIII[e] siècle ; elles témoignent de la croyance au Purgatoire et de l'utilité du suffrage pour les défunts, avant la Réforme. Ces constructions sont de délicats exemples de gothique anglais. L'auteur les décrit dans la seconde partie de sa très intéressante étude, après avoir fait l'histoire de cette institution, dans la première. Livre des plus attachants dans lequel l'histoire, la liturgie, le droit, l'archéologie ont leur part.

D. Th. Bt.

A. Carlier. — Les anciens monuments dans la civilisation moderne. Paris, « Les Pierres de France », 1920-1928 ; texte authentifié en 1934 ; publié en 1945 avec adjonctions de 1939-1945. 4 vol. in-4°, 1446 p.

L'ouvrage, qui est destiné à servir de base à la revue « Les Pierres de France », constitue en quelque sorte l'exposé succinct des idées que cette publication est appelée à mettre en lumière et à défendre. L'A. y témoigne d'une incontestable originalité d'esprit et d'une personnalité très accentuée. Dans le Tome I : *La mentalité nouvelle devant les anciens monuments*, il développe ses conceptions sur les limites irréductibles du passé par le présent, de même que sur le fondement et la nature des devoirs de conservation. Le Tome II constitue un réquisitoire contre *Les fautes de notre époque*. Dans le T. III l'A. expose comment il envisage les obligations de la civilisation nouvelle devant les anciens monuments. Le tome IV est intitulé *Essai d'initiation aux anciens monuments... dans la mesure du possible*. Soucieux de déférer à la légitime curiosité de ses lecteurs, l'A. a terminé son ouvrage par une annexe autobiographique (p. 1305 à 1400). Bien que conçu dans un tout autre esprit ce livre fait penser aux *Propos d'un entrepreneur de démolitions* de L. Bloy.

J. S.

Jean de Mailly, O. P. — Abrégé des Gestes et Miracles des Saints. (Bibliothèque d'Histoire dominicaine, I). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 526 p.

Voici à la fois une contribution à l'hagiographie populaire et à l'histoire des Vies des Saints. Les « gestes » des *miracles* des Saints ont été écrites à l'usage du peuple fidèle au XIII[e] siècle, par un frère prêcheur dont on ne sait à peu près que le nom. A des moments perdus, sans doute, le

P. Dondaine a traduit et préfacé ce long légendaire, qui, tel qu'il se présente — tome premier d'une nouvelle collection — trouvera des lecteurs. Il constitue une sorte d'année liturgique du sanctoral, avec toute la naïveté de l'esprit du temps. A recommander pour les lectures faites dans les communautés. D. O. R.

James Brodrick, S. J. — A Procession of Saints. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, 20 p., 10/6.

Le R. P. Br. ne nous présente pas ici « un saint pour chaque jour de l'année », mais se contente de nous en offrir un pour chaque mois. Ce qui nous met en présence de douze dissertations sur des saints anglais, écrites avec moins d'érudition que de bonne humeur et d'humour britannique. Tour à tour, SS. Aelred, Colman, Cuthbert, Anselme, Godric, Boniface, John Fisher, Aidan, le Bx R. Corby, S. J., SS. Thomas de Hereford, Hugues d'Avalon, et Thomas de Cantorbéry défilent devant nous. Nous en avons même treize à la douzaine, car la Vénérable Marie de l'Incarnation termine cette procession imposante. D. H. M.

RELATIONS

Karl Adam. — Una Sancta in katholischer Sicht. Dusseldorf, Patmosverlag, 1948 ; in-12, 124 p.

— **Vers l'Unité chrétienne. Le point de vue catholique.** (Coll. Les Religions, 5). Trad. de l'ouvrage précédent, par F. de Bourbon-Busset. Introd. du P. Bouyer. Paris, Aubier, 1949 ; in-12, 172 p.

Ces trois conférences traitent toutes plus ou moins directement du phénomène luthérien. La première est historique ; elle met à nu sans pitié les racines de la Réforme. La seconde étudie dans ce contexte les différents aspects de l'*Erlebnis* du réformateur. Sur les possibilités de la réunion, l'A. émet la thèse importante qu'une rencontre entre catholicisme et protestantisme ne peut être fructueuse qu'en prenant Luther comme point de départ. La dernière conférence est particulièrement intéressante. L'A. y envisage d'un point de vue très réaliste le « comment » du retour des protestants (adaptation de la loi du célibat ; reconstitution du diaconat ; concessions liturgiques). On ne devra pas perdre de vue le milieu où ces pensées sont nées. Il est clair que dans le protestantisme luthérien, les perspectives catholiques se laissent plus facilement entrevoir qu'ailleurs. L'A. s'est inspiré des travaux de Karl Bihlmeyer et de Joseph Lortz ; il ne ménage pas, comme eux, les faits historiques. On pourrait cependant se demander si ces faits, raccourcis ainsi en quelques pages, ne trahissent pas un peu toute la réalité historique. Le pasteur von Allmen (*Verbum Caro* 1950, p. 58) voit dans ce livre un témoignage de la « fermentation à l'intérieur de l'Église romaine », mais le considère comme « incapable de faire avancer d'un pouce l'unité chrétienne ». Quoi qu'il en soit, ce

sont somme toute des racines assez périphériques de la Réforme que l'A. met ici à découvert. Son livre et les travaux des autres historiens cités ne vont pas encore assez, croyons-nous, aux racines profondes, aux causes moins secondaires que les faits palpables de l'histoire ; ceux-ci ont été engendrés, eux-mêmes aussi, par une *mauvaise idéologie*, comme il appert déjà en ce qui concerne le grand schisme d'Occident (1347-1417). Nous vivons encore dans une théologie déchirée entre les chrétientés d'Orient et d'Occident. Au moment de la Réforme, apparaît un manque de substance théologique chez les gens d'Église. Et lorsque finalement se réunit le concile de Trente, d'interminables discussions se font jour. Nous pensons spécialement à la session VI qui dura plus de six mois, sur la justification, d'où résulta, il est vrai, une réponse très ferme quant à la justice inhérente, mais où le problème de la double justice fut plutôt éludé qu'élucidé. Les minutes de ces débats révèlent chez les Pères un manque d'enracinement dans la grande tradition de l'Église indivise. N'est-ce pas là un fait plus grave que la Saint-Barthélemy ou que les exploits des papes de la Renaissance ? D. T. STROTMANN.

G. Florovsky, F.-J. Leenhardt, R. Prenter, A. Richardson, C. Spicq, O. P. — La Sainte Église universelle. Confrontation œcuménique. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, **H.** S. 4). Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948 ; in-8, 220 p., 8 fr. s.

En marge des études ecclésiologiques qui se font dans les différents organismes œcuméniques mais en harmonie avec elles, la collection très vivante et théologiquement très qualifiée, dirigée par J.-J. VON ALLMEN (*Ir.* a eu l'occasion d'en recenser plusieurs volumes déjà), s'enrichit d'une « confrontation œcuménique » sur l'Église, afin d'aider un « consensus » à se faire ; elle la dédie à M. Visser 't Hooft. La Préface qui est du Directeur et n'engage que lui, situe cette intention dans son contexte théologique ; on y trouve cette phrase vraiment caractéristique : « Et du sein de ce labeur rempli de promesses, l'Église chante de joie, car elle sent venir le jour où elle pourra enfin se prosterner dans la repentance commune de son péché et implorer le pardon qui l'engagera sur le chemin de l'obéissance » (p. 8). Les études, malgré l'intention de confrontation, semblent avoir été écrites indépendamment les unes des autres ce qui est peut-être dommage. Elles débutent par celle de G. FLOROVSKY (qu'il n'est pas nécessaire de présenter aux lecteurs) : *Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église* (p. 9-57) avec en exergue un texte de saint Augustin, chose plutôt inattendue chez un théologien orthodoxe. Cette contribution est une version plus prolixe, détaillée et approfondie que celle parue dans le premier volume préparatoire à la conférence d'Amsterdam. Le plan n'en est pas très net parce qu'elle veut décrire plutôt que définir l'Église ; celle-ci en ressort comme une réalité évidente, glorieuse, dont les Pères ont eu une conscience spécialement aiguë : christologique en tant que Corps du Christ (aspect plutôt nouveau aussi

en théologie orthodoxe) ; communautaire, d'origine apostolique, fondée sur les sacrements et le mystère de la Pentecôte ; détentrice du charisme de vérité ; divinisatrice et eschatologique ; au monde l'Église doit montrer le nouveau type d'existence, le « monde à venir ». F.-J. LEENHARDT, professeur à la Faculté de théologie protestante de Genève, considère *la Réalité et les caractères de l'Église* à la lumière de la vocation au salut et de la grâce ; la réalité devient ainsi coextensive avec les initiatives divines dans l'humanité ; celles-ci sont invisibles mais se manifestent par les formes sociologiques, sans être constituées par celles-ci (l'inverse serait la thèse « ecclésiasticiste »), tout comme l'âme l'est par le corps ; c'est surtout vrai pour l'Unité de l'Église qui est son caractère le plus propre. Cette manifestation est d'ordre missionnaire d'abord, mais eschatologique aussi. L'Église doit donc être en son corps ce qu'elle est dans son âme et son unique but est de conduire au Christ et de lui donner des membres nouveaux. Une phrase importante, me semble-t-il : « Les croyants sont les membres du Christ, et non les membres de l'Église, on l'oublie trop souvent ; l'Église conduit à lui et non à elle. On passe par elle, mais on la dépasse, afin de le rencontrer » (p. 89).

R. PRENTER, professeur de théologie luthérienne à Aarhus (Danemark), pour exposer *l'Église d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg* (p. 93-131), fait à la lumière de la Bible, une exégèse approfondie, complète, intéressante et instructive de l'article VII de ladite Confession dont voici quelques éléments : L'Église qui est le peuple de Dieu dans l'histoire, *ne possède pas* ses attributs ; ils lui sont donnés par le Christ ; son péché est précisément de vouloir les posséder et de substituer ainsi p. ex. au don de l'Unité des formes humaines, au don de sainteté une justice propre qui est la racine de sa sécularisation. L'histoire de l'Église est une continuelle infidélité au Christ comme celle d'Israël était une constante rébellion contre Yahwé. Mais par des interventions salutaires le Christ triomphe du péché et réforme son Église par la Bible, et quand elle y répond elle devient visible bien qu'imparfaitement, en attendant le retour du Christ, elle devient son Corps. L'A. met en relation la réforme par la Bible avec les confrontations interconfessionnelles qui font mieux comprendre l'Écriture. Le chanoine A. RICHARDSON de Durham (anglican) donne une *Interprétation anglicane de l'Église* (p. 133-174) en s'appuyant principalement sur les théologiens carolins (XVIIe s.) et en résolvant dans leur esprit les problèmes qu'ils n'ont pas pu prévoir ; la position spécifiquement anglicane est faite de foi biblique, de tradition et de raison, celle-ci n'étant pas du rationalisme, mais contrôlant et au besoin complétant la tradition. Le peuple de Dieu existe dans le monde dans un but essentiellement missionnaire et la désunion entre chrétiens y est un obstacle. L'Église a une unité que les hommes peuvent rendre manifeste ou qu'ils peuvent obscurcir, mais ils ne peuvent ni la créer, ni la détruire (p. 143) et c'est Dieu, et non pas une autorité humaine, qui juge si oui ou non on appartient à l'Église. Le plus contraire à l'esprit anglican est la pré-

tention à l'infaillibilité. Il me semble que très caractéristique aussi pour celui-ci est la conception que l'A. a des relations entre l'Église et l'État, basée sur l'assertion que la première doit rédimer l'ordre social, politique et économique tout entier (p. 171) et que le second détient le ministère royal du Christ. L'A. exprime au sujet du ministère, des idées peu « catholiques » sur la nature de l'épiscopat. L'étude du R. P. Spicq, O. P., sur *l'Église du Christ* (p. 175-219), munie d'un *imprimatur*, se meut dans les lignes de l'école biblique dominicaine mais ne rencontre guère la problématique œcuménique.

Il est bien difficile de dégager un *consensus* de la « confrontation œcuménique » sur l'Église à part peut-être le manque de distinction entre l'Église locale et universelle, la limitation à l'Église militante et l'importance attachée au problème du ministère ; aussi l'éditeur s'est-il bien gardé de le faire.

Par contre, certaines oppositions se font jour. Sans vouloir en faire quelque chose d'essentiel, pour ne pas tomber moi-même dans un travers œcuménique que je critique ailleurs, et pour ne pas sortir des limites d'un compte rendu je n'en signale qu'une : chez von Allmen, Leenhardt et Prenter l'Église semble plus distante de son Chef, le Christ, que chez Florovsky et Richardson, et partant, plus dépendante de lui *actuellement* (opposé à *habituellement*). Je laisse le reste à la découverte de ceux qu'intéresse l'ecclésiologie et qui profiteront beaucoup de la lecture de ce beau livre. D. C. LIALINE.

C. W. Mönnich. — Una Sancta. Amsterdam, Elzevier, 1947 ; in-8, 542 p.

Malgré les bonnes intentions de son auteur, jeune professeur à l'Université d'Amsterdam jadis pasteur évangélique luthérien à Maastricht, ce gros livre érudit, captivant par endroits, nous apparaît au point de vue théologique et œcuménique mener à un piège ou une impasse. Devant une telle vision du christianisme, où toutes les valeurs spécifiquement chrétiennes sont nivelées au plan d'une théologie esthétisante, on s'explique quelque peu le pathos de la théologie dialectique contre les tendances libérales. Des analyses historiques conduisent l'A. à s'autoriser à se prononcer péremptoirement sur des réalités proprement théologiques. Cela conduit à un grand sophisme : la communion des saints ne commence nulle part sur la terre, Dieu seul est l'unité de la Chrétienté (p. 531). « Si l'on me dit qu'au cours des siècles, l'Église est restée l'Épouse immaculée du Christ, que Dieu l'a préservée de (...), je trouve cela une histoire d'une émouvante beauté en raison du sentiment de paix qui l'a créée et non à cause de son contenu, car à cet égard je dois juger autrement dès que je me mets à sonder son analyse par les moyens de la critique historique » (p. 523). En effet, le titre du livre nous apparaît comme une ironie, ainsi que l'A., à la fin de son livre, l'a bien pressenti (p. 528). Le Dr. Mönnich cite (p. 535) un long texte de l'auteur païen Maxime de Tyr dont voici la dernière phrase : « Lorsqu'un Grec se souvient de Dieu

par l'art de Phidias, un Égyptien par la vénération d'animaux, un autre par un fleuve, un autre par le feu, je ne discute pas leurs disparités, pourvu qu'ils le connaissent, l'aiment, s'en souviennent ». L'A. estime que nous ne pouvons pas mieux que Maxime de Tyr exprimer l'amour de Dieu, et il met ce texte directement en parallèle avec les paroles de Paul : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». Tout le riche matériel historique de ce livre veut suggérer que l'amour seul peut unir. Mais l'œuvre du Saint-Esprit y apparaît comme toute sécularisée. Dans le langage du réalisme biblique, cela revient à dire que la croix du Christ y est « évacuée » (I. Cor. 1, 17). Pour une conception de l'Église en tant que « corps du Christ », il n'y a pas de place ici. D. T. S.

N. Arseniev. — Pravoslavie, Katoličestvo, Protestantizm. Paris, YMCA, 2e éd. 1948 ; in-8, 145 p.

Rien n'a été changé dans cet opuscule, dont la première édition remonte à 1930. Le cardinal Mercier et le baron von Hügel y sont toujours mentionnés comme étant morts « depuis peu » (p. 97, 100). Cette réédition pure et simple a quelque chose de décevant du fait que ces pages traitent d'un sujet qui, au cours de ces vingt dernières années n'a cessé d'être discuté, remué et peut-être même quelque peu rénové. Les considérations de M. Arséniev sur le protestantisme n'ont rien de particulièrement essentiel. Quant au catholicisme, pourquoi l'A. n'a-t-il pas tenu de faire mieux dans la présente édition puisqu'il répète que la description qu'il en fait est « incomplète et imparfaite » (p. 100) ? Cet aveu, vieux de vingt ans ne lui en faisait-il pas un devoir ? Pour démontrer le juridisme et l'esprit de calcul dans l'Église catholique, l'A. parle de messes votives « célébrées hâtivement, l'une après l'autre, à un même autel et par le même prêtre (!) » (p. 37). Pouvons-nous entrevoir l'espoir de voir cela corrigé dans une troisième édition ? L'interprétation de l'infaillibilité papale (pp. 43 ss.) est également caricaturale : « Selon le dogme du Vatican, la connaissance de la vérité est donnée au Pape indépendamment, sans rapport avec l'Église » (p. 43). Connaître la vérité et déclarer, en certaines circonstances, une vérité connue comme certaine n'est point du tout la même chose. C'est cette déclaration, ce jugement ultime en matière de foi, qu'a pour objet le privilège de l'infaillibilité par lequel le successeur de Pierre confirme ses frères, afin qu'ils ne soient pas « emportés à tout vent de doctrine ». D. T. S.

H. Schroten. — Christus, de Middelaar, bij Calvijn. Utrecht, P. den Boer, 1948 ; in-8, 502 p.

Voici une étude fouillée sur la doctrine du Christ Médiateur chez Calvin. Poussé par une forte préoccupation pastorale, l'A. veut mettre en lumière la prédication de la certitude de la foi du Réformateur. Connaître le Christ dans son rôle de Médiateur, c'est le connaître uniquement en fonction de la Rédemption de la race humaine et non pas dans sa relation

avec le Père ou avec la création (le cosmos). Comme Médiateur, il est entièrement « pour nous ». C'est ainsi qu'il nous est révélé et qu'il se révèle à nous par l'Esprit. Tout le reste est du domaine de la « spéculation ». La doctrine de la Récapitulation chez Calvin est sa doctrine de la triple fonction sotériologique du Christ, Prophète, Roi et Prêtre. C'est le fondement de la certitude du salut, et l'A. expose au long et au large ce que Calvin a écrit à ce sujet. Chez le Réformateur genevois comme chez son interprète, il y a une pointe de polémique contre la doctrine catholique concernant la certitude de la foi. Remarquons cependant que si dans la doctrine catholique la certitude du salut n'est pas affirmée, cela n'implique nullement un rabaissement de la foi à une « opinion douteuse » (p. 263). Bien au contraire, l'attitude de la foi y est maintenue dans toute sa pureté, en tant que la foi y est toujours considérée comme un *don* gratuit, où l'homme se sait sans cesse entièrement dépendant de la miséricorde souverainement *libre* de Dieu, *sans aucune garantie acquise. Soli Deo gloria* ! L'Église prêche la « joie du salut » — mais c'est la joie de la *foi*, qui n'a d'appui ni dans ce monde, ni dans la simple compréhension intellectuelle de l'œuvre du Christ. Le N. T. nous dit d'être « sans crainte » et en même temps de « rester dans la crainte » : il s'agit là d'une dialectique que l'Église, semble-t-il, a toujours mieux entrevue que les meilleurs « dialecticiens » réformés, anciens et contemporains.

Nous faisons encore abstraction de l'aspect subjectif du problème, celui de la persévérance finale, pour adopter autant que possible le point de vue de l'« adversaire ». Avec leur affirmation de la certitude absolue du salut, Calvin aussi bien que Luther sont en contradiction avec eux-mêmes, en attribuant à l'homme ce qu'il ne possède jamais, mais que, sans cesse, il doit recevoir : la grâce qui le justifie. *Sola gratia* ! La « réponse passionnée » de Calvin au cardinal Sadolet, pour laquelle aussi le Dr. Schroten se passionne (pp. 249 ss.), nous paraît sous ce rapport viciée par les torts d'une polémique âpre et unilatérale. Cependant, sauf ce point important, cette thèse doctorale contient une belle synthèse des vues de Calvin sur l'œuvre de notre salut, selon les grandes lignes de la révélation biblique. Seulement, en faisant de la confiance biblique une assurance de certitude, les Réformateurs ont certainement faussé leurs intentions profondes. Ne voulaient-ils pas placer tout le salut de l'homme en Dieu seul ? C'est par l'abandon de toutes ses certitudes devant Dieu, qu'il est permis au chrétien de vivre de la foi et de la grande espérance, en vertu de la Parole et des promesses de Dieu, bien qu'il en soit indigne. Ces réflexions nous portent à nous demander s'il est tout à fait erroné de faire dater les origines de la société « bourgeoise » européenne du temps de la Réforme ? Le moyen âge témoigne, en général, de plus d'inquiétude, bien que nous concédions volontiers qu'en cette époque de diableries et de bondieuseries, on n'ait pas toujours assez cherché le repos et la paix dans le seul Médiateur. Il n'empêche que l'élément de certitude introduit dans la vie chrétienne comme interprétation de la confiance chrétienne constitue, sans aucun doute, un piège plus dangereux que nous tend le Malin. Les ca-

tastrophes que nous avons vécues et les maux encore plus grands qui nous menacent constituent peut-être, sous ce rapport, un signe d'avertissement salutaire. D. T. STROTMANN.

E. Hirsch. — Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1949 ; in-8, XIV-412 p., en 5 livraisons ; 3,50 M. la livraison.

L'A. de cet ouvrage peut être considéré comme le dernier grand représentant d'un courant théologique à base de science historique rationnelle. Ses infirmités ne l'ont pas empêché de surveiller de près la dernière mise au point de son œuvre (l'ensemble comprendra 30 livraisons). Son éditeur tout en déclarant ne pas se solidariser avec ce genre de théologie, estime, non sans raison, que ces recherches sagaces sont d'un grand intérêt pour éclairer les fondements des discussions théologiques actuelles. M. Hirsch expose l'histoire de la théologie évangélique récente dans ses rapports avec les tendances principales de la pensée européenne entre 1648 et 1870. Quant à la méthode, Baur, Dilthey et Holl sont ses maîtres et ses modèles. Cette première partie est divisée en trois livres traitant : 1° des nouvelles idées concernant l'État et sa relation avec l'Église ; 2° du changement des conceptions cosmologiques, et de la foi en Dieu ; 3° de la religion naturelle et de la révélation chrétienne. Ceux qui s'occupent des questions interconfessionnelles seront éclairés par cette étude. Mieux qu'ailleurs on y voit s'y dérouler le processus de l'émancipation de la raison devenant de plus en plus la seule interprète de la vie humaine et de ses rapports avec Dieu. La doctrine nouvelle du droit et de l'État (Grotius, Hobbes, Locke, Spinoza) aussi bien que les nouvelles connaissances en physique, cosmologie et astrologie, ont produit une nouvelle évolution de la conscience morale et religieuse. A cette lumière nous devons comprendre p. ex. le développement du problème de la tolérance religieuse tel qu'il se pose aujourd'hui de nouveau avec insistance. Chez Grotius l'idée de tolérance se base sur le droit naturel ; c'est chez lui que pour la première fois apparaît dans l'histoire européenne (p. 29) l'idée que notre conscience propre et celle de l'hérétique ont, du point de vue moral, les mêmes droits. Mais l'idée de la tolérance (pour Locke, signe distinctif de la vraie Église), si simple qu'elle puisse paraître à première vue, s'avérait être « un nid de difficultés pratiques » (p. 62). Il est intéressant de remarquer comment contre l'« athéisme » de Spinoza les représentants de la nouvelle science et de la nouvelle philosophie opposèrent encore la ferme volonté de garantir leurs liens internes avec l'histoire spirituelle de l'Occident chrétien (p. 104). Le déisme anglais fera changer aussi cette attitude. L'A. qui s'y arrête longtemps conclut ce Ier volume en disant que les déistes anglais n'ont pas encore été assez radicaux dans leur attaque contre la vieille structure de la théologie. Mais l'évolution a commencé et les autres volumes la décriront jusqu'à ses dernières limites. Des tables détaillées font de cette œuvre du savant historien allemand, désormais aveugle, un précieux instrument d'information historique. D. T. S.

C. Crivelli, S. J. — Protestanti e Cristiani orientali. (Documenti e Studi di espansione cristiana, I). Rome, Civiltà Cattolica, 1944 ; in-12, 438 p.

G. de Vries, S. J. — Cattolicismo e Problemi religiosi nel prossimo Oriente. (Même coll., 2). Ibid., 1944 ; in-8, 158 p.

Le premier de ces deux ouvrages nous décrit les différents contacts qu'ont eus les protestants avec les Églises orientales dissidentes. L'A. nous montre d'abord les rapports intervenus entre l'Église anglo-épiscopalienne et les Églises orthodoxes non slaves. Il y ajoute un appendice intitulé : l'Église de Grèce et les ordinations anglicanes, où il montre la différence d'opinion de cette Église d'avec les autres Églises orthodoxes ; puis vient l'histoire des relations entre anglicans et orthodoxes russes ; les tentatives de Palmer, le congrès de Lausanne, l'action de l'YMCA, l'institut russe de théologie de Paris, etc. L'A. traite encore des relations des anglicans avec l'Église serbe, ainsi qu'avec l'Église nationale tchécoslovaque, des missions protestantes chez les Nestoriens, chez les Syro-Malabars et chez les Arméniens. Dans les derniers chapitres, il expose l'influence des protestants en Syrie, chez les Coptes et chez les Éthiopiens. Enfin, il consacre une étude au diocèse anglican de Jérusalem.

Recueil d'une série de conférences faites par le R. P. de Vries à l'Institut oriental de Rome, le second ouvrage nous fait connaître la situation de l'Église catholique dans les différents pays du Proche-Orient. On y passe en revue les principaux d'entre ces pays : le Liban, la Syrie, la Palestine, l'Iraq, l'Égypte et la Turquie. D. M. V. d. H.

C. Crivelli, S. J. — Piccolo Dizionario delle Sètte protestanti. Rome, Civiltà Cattolica, 1945 ; in-12, 316 p.

Cet ouvrage ne veut être qu'un petit manuel où sont énumérées les diverses sectes protestantes en ordre alphabétique, avec, pour chacune d'elles, des renseignements un peu généraux mais utiles. On sera peut-être étonné de trouver dans cette liste, outre les Albigeois et les Jansénistes, les Ku-klux-klan, les déistes et bien d'autres qui n'ont avec le vocable « protestant » au sens attribué à ce mot dans le langage, qu'une parenté énigmatique. D. M. V. d. H.

F. Ranft. — Das katholisch-protestantische Problem. Fulda, Parzeller, 1947 ; in-12, 318 p.

La première partie du livre est consacrée à la biographie d'un curé de Francfort nommé Münzenberger et à son activité apostolique au sein des diverses œuvres catholiques et plus spécialement du *Bonifaziusverein*. La deuxième partie touche les relations de cette société avec le *Gustav-Adolfverein*, organisation correspondante de propagande et de conservation protestantes. L'A. traite ce problème comme un conservateur catholique d'extrême droite. Pour son excuse il faut dire que sa documentation est exclusivement étroite et nationale. Pour lui tout le problème se réduit à l'obstination des protestants à ne pas vouloir se convertir au plus tôt.

A.

P. Tillich. — The Protestant Era. Translated and with a concluding Essay by James Luther Adams. The University of Chicago Press, 1948 ; in-8, XXXIX-323 p. 4 dl.

Professeur de philosophie et théologie en diverses universités allemandes, M. Tillich avait dû se réfugier aux États-Unis, fuyant le nazisme. Sa science est aussi grande que son expérience de la vie. Dans le présent livre il se demande : « What is wrong with christian civilisation », c'est-à-dire : le protestantisme a-t-il besoin d'une nouvelle Réforme ? A une époque où beaucoup de personnes réclament un « renouveau », l'A. montre que le protestantisme contient une possibilité de perpétuel renouvellement et que selon la fameuse parole de Schleiermacher « la Réformation doit continuer ». Présenter la religion ou plutôt la théologie, sous cet aspect empirique, c'est l'adapter aux lecteurs américains, mais il faut ajouter que cette évolution vaut mieux qu'un stérile statisme et que, sur sa route, le protestantisme peut bien rencontrer des valeurs qui nous sont communes avec eux. A.

U. Valeske. — Die Stunde ist da. (Zum Gespräch zwischen den Konfessionen). Stuttgart, Schwabenverlag, 1948 ; in-8, 136 p.

La société « Pierre et Paul » est un groupe d'écrivains tant protestants que catholiques qui veulent servir le rapprochement entre leurs Églises. Il y a vingt ans une telle entreprise eût été impossible. Qu'elle soit possible aujourd'hui, c'est là un signe de nos temps. Les auteurs de ces publications ne se proposent pas de se cacher mutuellement les difficultés de cette entreprise, ils les envisagent honnêtement et hardiment, mais ils savent qu'un frère blessé tient à son point de vue plus fort qu'une ville assiégée et c'est pourquoi ils prennent grand soin de parler en « irénistes ». Dans ce volume les auteurs protestants exposent leurs objections contre certains aspects de l'Église et, d'autre part, ce qu'ils y admirent et seraient prêts à accepter. Rien ne vaut une telle sincérité pour que l'on se comprenne mieux, qu'on se rapproche et que finalement, s'étant mieux aimés, on s'unisse davantage. A.

The Official Year-Book of the Church of England, 1950. Londres, Church House, 1950 ; in-8, XXXIV-593 p., nombreuses annonces, 12/6.

Ce précieux ouvrage communément appelé le *Livre bleu de l'Église* est maintenant dans sa 68e année. Outre les renseignements qu'on y trouve chaque année et qui s'étendent à toutes les branches de l'Église anglicane, on nous donne pour 1950 un supplément sur certaines institutions moins connues du public, les Chapelles royales, p. ex. Livre de référence absolument indispensable à tous ceux qui, à un titre quelconque, ont à s'occuper de l'Église anglicane, ses institutions, ses œuvres ou ses personnalités.

D. G. B.

LIVRES REÇUS

JEAN DE LA HARPE, *La Logique de l'assertion pure.* (Nouvelle encyclopédie philosophique). Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-12, XII-78 p., 200 fr. fr. — GERMAINE GUEX, *La Névrose d'abandon.* (Biblioth. de Psychanalyse). Ibid., 1950 ; in-8, 140 p., 300 fr. fr. — GUSTAVE L. S. MERCIER, *Le Dynamisme ascensionnel.* Ibid., 1949 ; in-8, 324 p., 500 fr. fr. — JEAN PIAGET, *Introduction à l'Épistémologie.* (Bibl. de philos. contemp.). Ibid., 1950 ; 3 vol. in-8, 362, 336, 344 p., 700, 700, 600 fr. fr. — THÉODORE RUYSSEN, *La Société internationale.* (Même coll.). Ibid., 1950 ; in-8, 240 p., 440 fr. fr. — RAYMOND RUYER, *Éléments de Psycho-biologie.* (Même coll.). Ibid., 1946 ; in-8, 294 p., 280 fr. fr.

DANIEL CONSIDINE, S. J., *Paroles d'Encouragement.* (Museum Lessianum, sect. asc. 34). Traduit de l'anglais par G. de Vaulx de Champion. Bruxelles, Éd. universelle, 1947 ; in-12, 186 p. — ABBÉ JOSEPH BOUTET, *Manuel historique des Ordinations.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-12, XXIV-198 p., 50 fr. b. — HENRI PRADEL, *Comment former des Hommes.* (Problèmes d'éducation). Ibid., 1947 ; in-12, 254 p. — P. MARTIAL LEKEUX, O. F. P., *Le Secret de l'Apostolat dans la Vie de l'Abbé Édouard Poppe.* Ibid., Lettre préface de Mgr Kerkhofs. Ibid., 1949 ; in-12, 62 p., 18 fr. — HENRI DESMET, *Imitation de Jésus-Christ.* Essai de traduction en sentences rythmées dans le ton de l'original. Ibid., 1949 ; in-12, 464 p. — FR. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'Éternelle Vie et la Profondeur de l'Ame.* Ibid., 1950 ; in-8, 380 p., 80 fr. b. — MARIA MONTESSORI, *La Messe vécue pour les Enfants.* Ibid., 1949 ; in-8, 122 p. avec planches. — ROBERT KOTHEN, *Christianisme et Société.* Louvain, Warny, 1948 ; in-12, 260 p. — *Trente ans d'Études religieuses.* Études religieuses, tables générales 1920-1949 (n° 667). Liège, Pensée catholique, 1950 ; in-12, 40 p. — DOM GASPARD LEFEBVRE, O. S. B., *Le Christ, Vie de l'Église.* Bruges, Éd. de la Vigne, 1949 ; in-12, 8, 200 p., 30 fr. b. — DOM GÉRARD THIBAUT, *Petit Bréviaire des Laïcs.* Textes traduits et rythmés en vue de la récitation à haute voix. Turnhout, Brepols, 1948 ; in-12, 48 p. — JOS. SCHRIJVERS, C. SS. R., *L'Histoire merveilleuse de Sœur Varvara (Catherine Szapka), Supérieure générale des Sœurs ukrainiennes de saint Joseph,* 1896-1942. Louvain, Bibl. Alfonsiana, 1949; in-12, 200 p. — R. ERNST, *In Christo Jesu.* Eupen, Am Kloster, 2, 1946 ; in-8, 112 p.

ROMANO GUARDINI, *Theologische Gebete.* Francfort s/M, Knecht, 1944 ; in-8, 56 p. — BENEDIKT BAUR, O. S. B., *Werde Licht.* Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres, III. Fribourg-en-Br., Herder, 1950 ; in-12, 692 p. — EUCHARIUS BERBUIR, *Das Kirchenjahr in der Verkündigung.* Ibid., 1950 ; 2 vol. in-12, 340 *et* 304 p.

C. M., PROFESSEUR DE THÉOLOGIE, *Primauté de saint Joseph d'après l'Épiscopat catholique et la Théologie*. Montréal, Éd. Fides, 1945 ; in-8, 514 p. — M. LŒFFLER-DELACHAUX, *Le Cercle, un Symbole*. (Coll. Action et Pensées). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1947 ; in-12, 210 p. — SR. M.-CL. RUTISHAUER, *La « Mère des Pauvres », Mère Marie-Thérèse Scherrer, Fondatrice des sœurs de Charité de la Sainte-Croix d'Ingenbohl* Trad. de l'allemand par I. Barbey. Fribourg-en-Suisse, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 440 p., nombreuses illustrations. — LEV TOLSTOJ, *Carteggio confidenziale con Aleksandra Andréjevna Tolstaja*. (Saggi 43). Turin, Einaudi, 1944 ; in-8, XIII-222 p. — MARCOLINUS DAFFARA, O. P., *De Peccato originali et de Verbo incarnato*. Turin, Marietti, 1949 ; in-8. XIV-464 p., 950 L. it. — LUIGIA REBECCHI, *L'Antropologia naturale di San Gregorio Nisseno*. Plaisance, Divus Thomas, 1943 ; in-8, 56 p.

GEORGE KAFTAL, *Saint Catherine in Tuscan Painting*. Oxford, Blackfriars, 1949 ; in-8, 134 p. avec illustrations, 10/6. — GEORGE KAFTAL, *St Dominic in early Tuscan Painting*. Ibid., 1948 ; in-8, 96 p. avec illustrations.

Θεοδώρου Ν. Καστανᾶ, Πέτρος, ὁ κορυφαῖος τῶν Ἀποστόλων. Salonique, Théodoridis, 1946 ; in-16, 150 p., 5.000 dr. — *Ὑακίνθου Δημητρίου* (H. Gad). *Πνευματικὸς Ὁδηγός*. Athènes, [La Bonne Presse], 1950 ; in-16, 212 p.

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 1 Sept. 1950.

Cum permissu Superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXIII. **4e trimestre 1950.**

Éditorial.

Nous ne pouvons terminer cette année 1950 sans rappeler à nos lecteurs qu'avec ce dernier trimestre, a été révolu le premier quart de siècle de l'existence de notre monastère. Son fondateur, dom Lambert Beauduin, a bien voulu, en une notice qu'on trouvera ci-après, nous rappeler quelques souvenirs et redire, avec tout l'acquis de son expérience, quelques enseignements fondamentaux aux travailleurs unionistes. Nous espérons du reste faire paraître au cours de l'année 1951 une petite plaquette jubilaire dont cette notice sera les prémices, sur l'œuvre de notre monastère et le bilan de ses efforts.

* * *

Irénikon *a toujours distingué entre le bon et le mauvais irénisme comme entre le bien et le mal, et il a souvent réprouvé ce que réprouve la récente encyclique* Humani Generis. *Au reste, vingt-cinq années de réflexion et de pratique nous auraient convaincu de l'importance qu'il y a à maintenir, dans toute sa pureté, la ligne de la tradition doctrinale et théologique essentielle, non seulement en face des autres confessions, mais aussi au sein du catholicisme lui-même, dans toutes les adaptations, si nécessaires soient-elles, qui sont postulées aujourd'hui. Ici également, il faut parler de vraie ou de fausse adaptation. Nous croyons pouvoir témoigner qu'*Irénikon, *tout en travaillant au progrès des idées, n'a pas manqué de signaler certains écarts dangereux.*

Que la percée unioniste ait fait une brèche dans le monde de la pensée chrétienne, et qu'elle ait renversé un certain

nombre de préjugés, nous ne pouvons que nous en réjouir. En ce domaine pourtant, beaucoup reste à faire et nous continuerons notre travail en conformité avec le jugement prudentiel de l'Église, dont les encycliques nous ont toujours paru un des principaux porte-paroles.

* * *

A côté du jugement prudentiel, il y a dans l'Église le charisme d'infaillibilité, et notamment celui qui affecte le magistère extraordinaire d'une définition « ex cathedra ». La récente proclamation solennelle du dogme de l'Assomption par le Souverain Pontife a créé un certain remous chez les dissidents. On en trouvera, ainsi que sur l'encyclique Humani generis, *les premiers échos dans la chronique de ce fascicule. Le texte de la bulle pontificale se réfère avec beaucoup d'insistance, avec plus d'insistance peut-être que celui de la bulle* Ineffabilis *pour l'Immaculée Conception et la Constitution* Pastor Aeternus *du Concile du Vatican, à la foi totale de l'Église dont le Pape constate l'accord unanime, qu'il ne veut que sanctionner de son autorité souveraine. Peut-être y a-t-il là un signe des temps, et une manifestation de l'Esprit, qui fait apparaître davantage l'ensemble de la croyance du peuple fidèle. C'est la première fois, en effet, que toute l'Église catholique manifeste avec autant d'instance en faveur d'un dogme à promouvoir. Pour proclamer solennellement le mystère de l'Assomption de Notre-Dame, le Souverain Pontife se réfère au magistère des Pères de l'Église, interprètes par excellence de l'Écriture, à celui de la liturgie, à l'autorité unanime des théologiens, et aussi à la concordance de la foi populaire durant quinze siècles de tradition. En ce mystère, c'est d'une certaine manière, la transcendance mystique de l'Église, Épouse du Christ, dont la Vierge est à la fois le type et les prémices, qui est exaltée. C'est en même temps l'espérance théologale de la transfiguration définitive de l'humanité qui manifeste, contre toutes les tendances matérialistes, sa profonde vitalité dans cette déclaration solennelle.*

Jubilé du Monastère de l'Union.

(1925-1950)

Le millésime de deux années saintes encadre le premier jubilé de la fondation du monastère d'Amay. C'est en 1925 en effet que le projet prit corps ; et c'est exactement le 25 septembre de cette année-là que l'œuvre débuta, en organisant le congrès unioniste de Bruxelles, sous la présidence du cardinal Mercier.

Les rétroactes de cette fondation sont connus. Au début de son pontificat, le pape Pie XI manifesta son intention de promouvoir le travail de rapprochement des Églises. A cette volonté souveraine, se rattache entre autres l'appel qu'il adressa aux moines bénédictins dans sa lettre *Equidem Verba* du 21 mars 1924. La jeune congrégation bénédictine belge récemment fondée (1920) répondit à cet appel. L'abbaye du Mont-César fut désignée par le chapitre de la congrégation pour réaliser le projet pontifical ; et en décembre 1925, le monastère souhaité s'organisa à Amay-sur-Meuse pour se transporter en 1939 dans un domaine plus vaste et plus approprié, à Chevetogne (Namur).

Vingt-cinq années ont passé. Bien des hommes et des choses ont disparu ; les événements ont marché, les faits ont pris du recul. Il est devenu possible aujourd'hui de livrer au public des détails importants de l'histoire qu'il eût été difficile de révéler plus tôt.

La lettre de Pie XI mentionnée plus haut est, pour le public, le point de départ de l'œuvre d'Amay. Mais cette démarche elle-même a eu ses antécédents. Le cardinal Mercier, protecteur généreux des étudiants de l'émigration russe à Louvain, engagé en ce même moment dans les Conversations de Malines (1923), se préoccupait avec un

zèle toujours croissant du travail unioniste. Aussi les aspirations œcuméniques du nouveau pontificat éveillèrent-elles en lui un écho profondément sympathique. Son rôle au conclave de 1922 avait établi entre le Pape et lui des rapports plus intimes. En octobre 1923, il écrivit une longue lettre privée au Saint-Père, dans laquelle il se permettait de suggérer au Pape la fondation d'un monastère pour l'Union. Il insistait sur trois idées maîtresses qui, selon lui, devaient inspirer l'entreprise. Ce travail de rapprochement exigerait des ouvriers entraînés, des spécialistes consacrés sans réserve à ces disciplines (I). Mais ces travailleurs ne seraient pas des isolés : ils devraient être organisés en équipe (II). Enfin, pour assurer cette cohésion et cette unité d'action si nécessaire, il serait souhaitable que cette mission soit confiée à un Ordre religieux, et les moines bénédictins paraissaient tout désignés pour cet apostolat (III). Bref, spécialité, équipe, groupement religieux : la lettre du grand cardinal développait longuement ces trois aspects.

Le Saint-Père entra pleinement dans ces vues, qui répondaient à ses propres préoccupations. Il approuva entièrement ces suggestions. Le document pontifical en fut l'écho fidèle et autorisé.

Le cardinal Mercier disparut longtemps avant Pie XI. L'œuvre était à peine ébauchée. Il avait tenu à présider lui-même les Journées unionistes de Bruxelles en septembre 1925, et le discours qu'il y prononça, vrai programme des moines de l'Union, fut comme son testament spirituel et l'expression de ses dernières volontés. Mais la fin approchait. En décembre de cette même année, alors qu'il nous avait promis une longue visite à Amay, il entra en clinique, rue des Cendres à Bruxelles, où il s'éteignit saintement le 23 janvier 1925, quatre mois à peine après l'inauguration de son œuvre.

Cette disparition prématurée, au moment même où Amay se fondait, fut pour nous une grande — la plus

grande — épreuve. L'entreprise était nouvelle et quelque peu téméraire ; l'action unioniste en était à ses débuts, les contradictions étaient inévitables, et le prestige mondial du grand prélat semblait, dans les origines surtout, une protection indispensable.

Un quart de siècle est une étape bien courte. Le travail de croissance d'un monastère est souvent pénible, le plant est lent à prendre racine. Aussi, en évoquant ici quelques souvenirs, est-ce bien plutôt les tâches futures que les résultats obtenus que nous avons en vue.

Efforçons-nous de rappeler les idées maîtresses de la lettre du cardinal Mercier, dont s'inspirait le document pontifical. Les ouvriers de l'union ne sont-ils pas devenus nombreux aujourd'hui dans beaucoup de milieux ? Les notes qui suivent pourront peut-être leur être utiles.

I. Spécialisation.

Une action œcuménique sérieuse réclame des professionnels, entraînés au maniement de ces disciplines.

Cette spécialisation doit être dégagée de tout sens péjoratif et de toute conception unilatérale : ni restriction, ni appauvrissement du champ visuel par cette activité spéciale. L'horizon conserve toute son étendue ; seulement l'éclairage se modifie et projette dans notre vie spirituelle une coloration propre. Les problèmes théologiques s'éclairent d'un jour nouveau ; et les yeux de la foi découvrent des aperçus inattendus. L'âme est comme aimantée vers le pôle œcuménique et se tourne obstinément vers lui. Spécialisation enrichissante et féconde.

A cette fin, deux efforts spirituels s'imposent. En d'autres termes, cette spécialisation doit porter sur un double objet : a) *Notre vie spirituelle,* b) *Le travail théologique.*

a. *Notre vie spirituelle.*

Le terme d'union des Églises doit évoquer avant tout l'idée d'unité, mais bien plus qu'une idée matérielle ou sociale : l'idée d'un organisme divino-humain, théandrique. Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur surnaturelle et sa richesse divine : c'est la doctrine de l'Église, Corps mystique du Christ. A la base de leur vie spirituelle, les ouvriers du rapprochement doivent placer la croissance du Corps du Christ ; ils doivent réaliser profondément que la seule chose qui nous intéresse c'est la pleine mesure du Christ. Catholicisme signifie universalisme, mais universalisme en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tout gain quantitatif ou qualitatif de l'Église n'est pas seulement l'intégration d'éléments nouveaux dans une société religieuse, mais surtout un accroissement vital de notre Corps commun, qui est aussi le Corps de Jésus.

Quand les ouvriers de l'Union auront réalisé dans leur vie spirituelle cette spécialisation surnaturelle ; quand ils seront parvenus à une compréhension enthousiaste de la seule Église Corps du Christ, alors ils aurons saisi aussi que l'unité de l'Église est le désir suprême de Jésus, et que par suite il n'est pas de labeur plus catholique que le travail pour l'Union. Voilà la « spécialisation » ecclésiale à laquelle doivent s'appliquer, sans relâche et malgré toutes les routines contraires, les apôtres de l'union. Il est permis d'espérer qu'alors un jour viendra où les chrétiens, ayant enfin réappris, dans la familiarité de saint Jean et de saint Paul, la piété envers le Corps du Christ, la piété envers le Christ total, c'est-à-dire envers le Corps du Christ qui est son Église, que les chrétiens, dis-je, préféreront ce culte fondamental à beaucoup de dévotions moins traditionnelles, moins scripturaires et moins théologiquement fondées ;

et, d'une telle piété, il faut qu'il y ait dès maintenant des dévots et des apôtres.

Avant toute autre spécialisation intellectuelle, morale, psychologique, elles aussi indispensables, comme nous dirons, le travailleur unioniste doit se faire avec un radicalisme toujours en éveil, une piété ecclésiale, dans le grand sens que nous venons d'énoncer : il doit, par un effort constant, vivre d'abord lui-même le mystère de l'Église, et donner à son âme une aimantation œcuménique. Et ce n'est pas une méthode d'ascèse ajoutée à bien d'autres. Cette spiritualité nous introduit dans la plénitude même de la vie ecclésiale ; elle nous fait atteindre la moelle même du mystère chrétien, sa substance vitale. « Moi en eux et Toi en Moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité et que le monde sache que c'est Toi qui M'a envoyé » (Jean, 17,22-23). Cette perspective d'unité, dont le Christ a fait le grand dessein de son Église, doit irradier toute l'activité spirituelle de l'unioniste : son sacerdoce, son ministère eucharistique, son office divin, et, s'il est moine, ses observances monastiques. Tous nos biens spirituels prennent, dans le rayonnement du Christ total, des proportions immenses ; ils s'intègrent dans tout ce qu'il y a de plus profond et de plus authentique dans le mystère chrétien : unité du Corps mystique, l'Église.

La Cause de l'Unité exige donc tout d'abord cette spécialisation de notre piété. L'aspiration dominante d'un moine ou d'un apôtre du Christ dont nous parle saint Paul : Lui qui a tant aimé son Église et s'est livré pour elle, pour la faire paraître devant lui dans toute sa gloire, sans les taches et les rides de ses douloureuses divisions, mais toute sainte et irrépréhensible dans son unité reconstituée. Maintenir notre vie spirituelle baignée dans cette atmosphère et imprégnée de cet idéal divin : telle est la première et indispensable spécialité qu'une vocation œcuménique exige. L'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 a mis

dans un puissant relief cette riche doctrine du Corps mystique.

Dans la préface du monumental ouvrage de M. Dvornik sur le schisme de Photius, le R. P. Congar, O. P., avec cette élévation de pensée qui est sa manière, exprime bien cette portée surnaturelle de l'œuvre de l'Union : « L'œuvre œcuménique, la cause sacrée de l'unité apparaissent de plus en plus comme le mouvement chrétien le plus notable, le plus neuf, celui qui sans doute apparaîtra dans l'histoire comme caractérisant le XXe siècle religieux. Et ceci non par la décision ou l'entreprise de quelques hommes, mais par une grâce du Saint-Esprit dont la marque est manifeste en tout ceci. Le propre du Saint-Esprit est en effet... d'établir la communion entre les choses diverses, les amenant à l'unité, sans leur faire violence. Or actuellement de tous côtés, par un mouvement tout spontané mais convergent, des âmes se sentent attirées à travailler à l'unité chrétienne. N'est-ce pas clair que l'Esprit de Dieu ensemence pour une moisson dont l'échéance reste d'ailleurs son secret ?... Il ne nous revient que d'œuvrer au plan des labours et des semences ; et tout ce que nous pouvons ambitionner, c'est de n'être pas trop infidèles à l'appel qui nous est fait d'être en ceci les coopérateurs de Dieu ». (Préface p. 9, Paris, 1950).

Nos frères séparés soulignent eux aussi la nécessité de ce travail spirituel. Dans son article : *Pour la restauration de l'Unité chrétienne* (*Verbum Caro*, t. IV, 1950, n° 14, p. 60), M. von Allmen s'exprime ainsi : « Il n'est pas moins vrai, si les confessions n'arrivent pas à trouver une attente commune de la Parole de Dieu, un rythme commun de prières, une ferveur commune dans la contrition et l'action de grâces, une faim et une soif commune d'une Eucharistie commune, l'Unité restera à jamais un rêve. Surtout pour justifier de tels cultes, en dépit de leurs dangers, il faut rappeler que les croyants sur la terre, doivent participer

à l'intercession que leur Seigneur dans les cieux présente à son Père, en faveur de l'unité des siens ».

Mais le Christ a mis au pouvoir de son Église le grand moyen de réaliser cette unité divine : l'Eucharistie, *avec sa valeur unificatrice propre ;* elle est le sacrement de l'unité, et dès lors l'instrument par excellence de l'unification du Corps du Christ. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité, dit saint Thomas : « *Res illius sacramenti est unitas Corporis mystici* : La réalité dernière de l'Eucharistie est l'unité du Corps mystique ». Le Christ eucharistique est le signe sacramentel et le réalisateur efficace du Christ ecclésial, du Christ total, bref de l'unité de l'Église, agrégat de tous les disciples du Christ. Pie X, dans la Constitution apostolique autorisant la communion des fidèles dans tous les rites, dit de l'Eucharistie qu'elle est le symbole, la racine et le principe de l'unité catholique.

C'est donc dans cette lumineuse perspective que l'apôtre de la Réunion doit envisager l'Eucharistie : c'est le sacrement destiné par son divin Fondateur à réaliser l'unité ; à constituer le Christ total. Une éducation est pour cela nécessaire. Il faudrait insister plus que l'on ne le fait habituellement sur l'aspect *communautaire* de l'Eucharistie, sur notre communion *les uns aux autres* qu'elle a la vertu divine de produire. Aucun prêtre ne devrait offrir le sacrifice eucharistique, aucun fidèle ne devrait y participer, sans donner à ce sacrement sa signification plénière, sa « chose » *res*, comme disait saint Thomas, sans associer à l'idée du Corps eucharistique du Christ, l'idée de son plérôme, de son Corps ecclésial, l'idée de l'Union des Églises, qui est le moyen et de l'unité de l'Église qui en est la fin. On est loin d'avoir atteint, en notre siècle et dans nos régions, cet épanouissement normal : je veux dire une piété s'adressant, à travers le Christ individuel, à ce Christ total en qui nous sommes un. La vie eucharistique des chrétiens ne sera jamais qu'embryonnaire si elle n'a point pour centre

cette unité que l'Eucharistie symbolise et réalise. Heureux le fidèle, heureux le prêtre qui a réussi à sortir de lui-même pour entrer sans réserve dans cette économie ecclésiale ; qui s'est évadé de la prison de son individualisme, et de son « seul à seul avec Dieu » pour s'abandonner tout entier à cette divine appartenance au peuple de Dieu, et à cette action unificatrice du Sacrement de l'Unité. « Et lorsque tout Lui aura été soumis, alors le Fils lui-même fera hommage à Celui qui Lui aura soumis toutes choses afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor. 15, 28).

Parallèlement il faudrait que nos frères séparés offrent leurs saints mystères pour l'unité voulue par Jésus-Christ. Cette Eucharistie, *principe d'unité*, existe également à a l'état de réalité dans les Églises non catholiques et pourvues d'un sacerdoce valide. On pourrait même dire qu'elle existe, non en réalité, mais à l'état de *votum* dans les Églises protestantes où se célèbre la Cène. Si des chrétiens, de quelque confession qu'ils soient, s'approchent sacramentellement ou spirituellement de l'eucharistie avec foi et amour, le sacrement de l'unité ne produira-t-il pas en eux des fruits d'unité ? Si chez eux et chez nous parvient à se développer une vie eucharistique tout entière centrée vers l'amour unificateur : *Ut unum sint,* alors nous ne devons pas douter du résultat : Un seul pain, une seule âme, une seule Église, un seul Christ, afin que Dieu soit tout en tous.

(*A suivre*) DOM LAMBERT BEAUDUIN.

Au moment de mettre sous presse, nous recevons de la Secrétairerie d'Etat une lettre d'encouragement à l'occasion du jubilé de notre monastère. Nous en publierons le texte dans le prochain fascicule.

La Bible dans la Piété orthodoxe.[1]

I

En cherchant une définition de la spiritualité orthodoxe on n'en trouvera pas de meilleure que celle-ci : la spiritualité orthodoxe est essentiellement biblique. Mais il reste à démontrer le sens orthodoxe de ce terme et pour cela il faut remonter aux sources.

1. Si les Pères de l'Église vivaient par la Bible, pensaient et parlaient par la Bible avec cette admirable pénétration qui va jusqu'à l'identification de leur être avec la substance biblique elle-même, il n'en reste pas moins vrai que l'exégèse pure telle qu'elle existe dans la théologie moderne — l'exégèse littéraire, historique ou philologique en tant que science autonome — n'a jamais existé au temps des Pères et, en tant qu'instrument, elle fut toujours dépassée par l'ampleur et la signification débordante de la Révélation de Dieu.

Si nous nous mettons à l'école des Pères, nous comprendrons immédiatement qu'il ne s'agit pas justement de l'école — historique ou allégorique, d'Antioche ou d'Alexandrie, d'Athènes ou de Jérusalem, — mais que les écoles de toutes tendances par la parole biblique conduiraient toujours à la Personne vivante du Verbe. La plus grande vérité qui se dégage des œuvres des Pères est l'évidence

[1] Texte d'une conférence faite aux journées unionistes de Chevetogne en 1949. Cfr l'article de Ch. Moeller dans *Irénikon* (1950, nº 2, p. 164), dans la perspective duquel l'article de M. Evdokimov trouvera toute sa raison et toute son intelligibilité.

que le Logos n'est jamais limité par ses propres paroles ; ces paroles, d'une valeur infinie en elles-mêmes, ne sont en même temps qu'une voie ouverte sur la « Rencontre ».

La lumière, toute la lumière pour saisir, au-dessus de nos petits sens utilitaires et pragmatiques, le sens ultime, vient de la Source. A travers toutes les formes de l'Église, le Christ lui-même commente sans cesse son enseignement à toutes les générations et le rend ainsi éternellement vivant et dynamique.

Saint Jean Chrysostome prie ainsi devant le livre saint : « Seigneur Jésus-Christ, ouvre les yeux de mon cœur afin de comprendre et d'accomplir Ta volonté... illumine mes sens par Ta lumière... Toi seul es l'unique Lumière ». Et saint Marc : « L'Évangile est fermé pour les efforts humains, l'ouvrir c'est le don du Christ ; l'Esprit-Saint pénètre l'homme et rend le lecteur authentique : celui qui l'accomplit ». Saint Éphrem conseille : « Avant toute lecture, prie et supplie Dieu pour qu'il se révèle à toi ».

On pourrait dire que pour les Pères la Bible *est* le Christ, car chacune de ses paroles nous conduit vers Celui qui les a prononcées et nous met en sa Présence. Ainsi toute lecture biblique se place dans la perspective sacramentelle. On consomme eucharistiquement la parole en vue de la communion avec le Christ. On comprend mieux pourquoi le verbe *connaître* dans la Bible signifie toujours *connaître et communier*, plus exactement connaître par la communion.

2. Et déjà, dès qu'on entre dans une église orthodoxe, tout son ensemble, de même que chacun de ses détails, nous plonge d'emblée dans cette communion-connaissance et jaillit spontanément comme le commentaire le plus pénétrant, car il raconte la Bible, l'illustre et l'anime par *les présences*.

Au seuil de ce monde grandiose de l'église on se souvient involontairement de la parole du patriarche saint Germain : « En vérité avec le Christ c'est le ciel qui descend sur la

terre et l'âme est bouleversée par la vision du monde céleste ». L'Orthodoxie est essentiellement cette vision, la contemplation du « ciel ouvert et des anges montant et descendant » dont nous parle le prologue de l'évangile de Jean (I, 51). Jadis, avec quelle puissance émouvante l'Ecclésiaste évaluait la distance, l'abîme : « Dieu est au ciel et nous les hommes nous sommes sur la terre » ! Poignante constatation, invivable, et c'est d'elle que jaillit le cri d'Isaïe où s'exprimaient toute la détresse et toute l'espérance messianique de l'Ancien Testament : « Si Tu déchirais les cieux et si Tu descendais sur la terre ». Dieu déchire les cieux, Dieu descend. Les lignes architecturales des églises traduisent ce mouvement descendant : Dieu se penche, se rapproche, apparaît au milieu du monde, au dedans de l'homme : la Parole a été faite chair. La coupole abolit l'espace. Le ciel astronomique est loin, le ciel spirituel, avec les anges et l'œil de l'Éternel au centre de la coupole, est tout proche — c'est l'expression presque tangible de l'Incarnation. Traduction semblable de l'espérance des grands mystiques quand, dans la communion retrouvée avec le Père, le soleil lui-même n'est plus un astre extérieur, mais luit au fond de l'âme humaine.

Les fresques et les icones introduisent d'emblée dans l'atmosphère chaude de la Bible, la rendent si étonnamment pleine de vie. Chaque point sur les murs est animé par la présence de l'invisible. Entouré de ses proches aînés : des saints, des anges, des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs, tout fidèle est véritablement en visite dans le monde biblique, il *vit* la communion des saints. Les textes, abstraits dans leur enveloppe verbale, s'incarnent, prennent visage dans les figures, les lignes, les couleurs, — forment un chant grandiose tout frémissant de vie où tout converge, se compénètre et parle à l'homme. Et les images si émouvantes des saints se détachent sur l'arrière-fond de leurs vies et montrent l'absolu de la

Bible qui se réalise si visiblement, si intimement, si simplement dans l'existence humaine. « Ta lumière resplendit dans les visages de Tes Saints » chante l'Église. Le meilleur commentaire de la Bible n'est-il pas un Saint ?

3. Comme la pensée patristique, la parole liturgique est toute tissée de textes bibliques — la Bible y est priée. L'écriture orale de la tradition y concourt et met en relief d'une façon saisissante les textes de la journée, où le fait biblique commémoré, et par ses chants et ses cantiques, apporte des explications, où la profondeur de la prière s'allie à l'ampleur de l'expérience mystique qui, pendant des millénaires, s'est penchée au-dessus de ces textes. A la sagesse théologique des Pères s'ajoute la contemplation de la sainteté. Tel le ruisseau qui plonge dans le courant majestueux du fleuve, l'individu est porté par le fil ininterrompu de la Tradition, la respire et comprend aisément, immédiatement, comment les Pères et les hymnographes, à travers le personnel, faisaient résonner l'authentique universel.

Dans cet accord parfait, la liturgie enseigne la vraie attitude devant Dieu qui parle. Le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint n'est donné qu'à l'Église, c'est-à-dire à la communion ; il est en fonction du Corps, du degré de l'incorporation de tout fidèle, ce qui supprime tout individualisme sectaire ou anarchique. Elle rend évident que le vrai sujet de la connaissance de la Bible n'est pas le moi humain tout court mais le moi humain en tant que membre du Corps. Il ne s'agit pas de se subordonner aveuglément à un principe formel imposé, il s'agit à travers la liturgie de saisir le canon, la règle de la connaissance spirituelle.

La grande vérité liturgique que les Russes appellent « sobornost », enseigne qu'on ne peut jamais se tenir seul devant la Face de Dieu, qu'on ne peut jamais se sauver seul et qu'on ne peut jamais lire la Bible seul. Quand

j'ouvre la Bible, même dans ma piété personnelle, je l'ouvre liturgiquement : c'est toute l'Église qui lit à travers moi, avec moi.

On comprend l'immense importance de ce redressement constant de l'attitude, car si l'hérésie s'exprime par une pensée défectueuse, sa racine est dans l'hérésie émotionnelle, dans la déviation des sentiments, dans l'hérésie de la vie même. Or, la prière liturgique, avec toute l'effusion de l'âme en prière, est dominée par la vision dogmatique de la vérité totale, équilibrée dans tous ses éléments. Ainsi tout passage biblique, toute affirmation d'un texte s'harmonise avec l'ensemble de la Révélation. La liturgie apprend à lire correctement la Bible.

Et enfin la liturgie, selon Théodore d'Andida, est la récapitulation de tous les épisodes du salut. Elle est une véritable représentation scénique des événements bibliques. Les fidèles en tant que participants (et jamais spectateurs) de son mystère, reçoivent la dignité des témoins oculaires de l'Histoire biblique, des témoins oculaires de la vie de Christ. La grâce liturgique opère la réversibilité du temps, introduit dans le temps biblique de la Genèse à la Parousie ; elle nous rend contemporains de ses faits, nous projetant en ce point où l'éternité se croise avec le temps : le temps devient transparent et laisse voir ce qui demeure une fois pour toutes. Pendant les offices de Noël ou de Pâques le Christ naît et Il ressuscite. Et ce n'est pas une reproduction, une répétition dans le temps ; mais l'assemblée se trouve devant l'unique événement lui-même.

4. Le plan sacramentel approfondit de son côté la même perspective. Selon la conception remarquable des Pères de l'Église, les sacrements continuent les grands événements bibliques, leur donnant ainsi leur ultime sens ; ils les prolongent et les achèvent : les fruits de l'Éden, la manne, l'Eucharistie, le déluge, la traversée de la Mer, le baptême,

« les larmes du repentir continuent les eaux du baptême ». Les sacrements sont comme les fruits mûrs et pleins de grâce que l'Église cueille sur l'arbre sacré de l'Histoire biblique. Le nombre sept des sacrements est tout symbolique [1], il y a aussi des sacramentaux et tout acte spirituel à l'intérieur de l'Église revêt la même nature : boire et manger à la source du Verbe, vivre la même réalité bouleversante : l'avènement du Christ, la Christophanie.

5. Au cœur de la spiritualité orthodoxe, de son mysticisme biblique se place la prière perpétuelle, la prière de Jésus, la vénération du Nom : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ». Dans ces paroles c'est toute la Bible réduite à sa plus essentielle simplicité : confession de la seigneurie du Christ, de sa divinité, de sa filiation trinitaire, ensuite l'abîme de la chute et enfin l'invocation de l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés dans une seule parole chargée de toute la puissance sacramentelle de la présence du Christ dans son Nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme — se rythme avec l'aspiration, le Nom se grave sur l'âme — l'homme devient la Bible — se transmue en Christ. « Ce n'est plus moi qui vis mais c'est le Christ qui vit en moi. »

6. On sait quel rôle joue l'icone dans la piété orthodoxe. Ce sont les ouvertures, les fenêtres qui donnent sur l'autre monde, plus exactement sur ce monde transfiguré, sur le vin de Cana ; sur l'invisible de sa vérité ultime. Point schématique hors de l'espace, point spirituel de la rencontre, le réceptacle de nos prières et le lieu éclatant de la Théophanie, de la présence de Dieu — l'icone est la pure grâce de l'amour divin — elle est la Bible en couleurs et en lignes,

[1] Ce symbolisme n'exclut nullement la réalité septénaire des sacrements (N. d. l. R.)

son mystère est tracé avec les doigts légers de l'Esprit-Saint, au point qu'il semble que c'est la lumière elle-même qui sert de matière à l'iconographe, comme elle a servi la vision de saint Jean parlant de la femme habillée en soleil.

II

Quelle est l'attitude orthodoxe devant la Bible, quelle est sa manière de la lire ? La question est d'importance, vu toute la gamme des attitudes différentes selon le génie propre à chaque partie du monde chrétien.

1. Le grand héritage théologique que les Pères des Conciles œcuméniques ont confié aux générations fut de traduire tous les problèmes théologiques en termes du dogme de Chalcédoine, de l'affirmation christologique de l'union des deux natures dans une seule hypostase du Verbe, *sans confusion et sans séparation.* La manière orthodoxe de lire la Bible devrait donc se définir précisément en partant de ce principe. On pourrait dire que le « théandrisme » est l'*a priori* orthodoxe pour toute lecture des livres saints.

Il est de toute évidence que l'objectivité pure de la vision scientifique n'est qu'un mythe. L'être humain de tout savant, avec toutes ses réactions conscientes et inconscientes, entre comme l'élément décisif dans le choix entre de multiples hypothèses. A travers la pensée en apparence la plus objective, on peut toujours discerner le fond des croyances ou des incroyances, l'*a priori* existentiel de l'homme.

De même l'attitude d'un orthodoxe devant la Bible est déterminée par les prémisses de sa spiritualité, par l'*a priori* théandrique.

Dieu a voulu que le Verbe forme le Corps, le seul lieu vivant où ses paroles résonnent authentiquement comme

paroles de Vie, c'est donc dans ce lieu, c'est dans le Christ qu'il faut lire la Bible ; c'est dans l'Église que s'accomplit toute vraie lecture. Dès qu'un fidèle prend la Bible, l'*a priori* les place tous les deux dans l'Église et c'est à l'intérieur de cet acte que le miracle s'accomplit — un document historique n'est plus tel, mais Livre Saint tout rempli de présence. Et « l'Esprit de discernement » dont parle saint Paul, l'esprit propre à la Tradition, oriente dans la masse des hypothèses et offre une perspective sûre où s'avance la recherche libre et créatrice de la Vérité.

L'*a priori* dans ce sens décèle sa nature christologique, s'identifie avec la qualité caritative du corps où la communion en tant que structure de l'esprit s'érige en principe essentiel de la gnoséologie biblique.

2. L'hymnographie liturgique, la sève des méditations des Pères, la richesse contemplative des icones, tous ces éléments constitutifs de la Tradition, forment un monde essentiellement dynamique. En effet la Tradition est le principe de l'identité. C'est au moyen de la Tradition que l'Église se reconnaît toujours identique à elle-même, non pas dans le sens statique d'une substance immuable, mais dans le sens de la fidélité à ce qui demeure ; or ce qui demeure est l'abondance de la Vie, son débordement et par cela la Tradition est toujours orientée vers les « *novissima* ». Il ne s'agit point de chercher des réponses toutes faites dans les archives du passé, il s'agit d'atteindre les limpides sources, de s'approprier la grande expérience de l'Église et de voir en soi se développer *l'instinct de l'orthodoxie* qui, guidera les pas au dedans du *consensus* de l'Église. Jusqu'au moment où l'on comprend brusquement qu'à travers les formes multiples de l'Église, à travers la vie de l'homme conçu lui-même comme Église-communion, c'est le Christ qui commente ses propres paroles dans un

synergisme libre et intime avec cet homme et dans une intégration toujours nouvelle et créatrice.

3. La Bible est la parole de Dieu — cela signifie-t-il que l'auteur de la Bible est Dieu et que l'évangéliste n'est qu'une cause instrumentale ? Les orthodoxes diront plutôt que la Bible est la parole théandrique. Le Christ, Dieu-Homme, est plus exact que le Christ-Dieu ; la Mère de Dieu-Homme est plus exact que la Théotokos. L'homme ne devient jamais un medium, aucun automatisme spirituel n'a de place ici. La présence de Dieu dans l'enveloppe humaine de la parole biblique est une présence sans confusion et sans séparation. A côté de la pureté absolue de la vérité révélée, il y a le lieu des préoccupations humaines — il y a le prisme humain — et cela justifie tout le travail scientifique sur le texte, et l'évolution historique de cet effort.

4. Cela nous conduit à la notion méta-historique, qui est centrale dans l'exégèse orthodoxe moderne.

Tout fait historique raconté dans la Bible a eu son lieu et son moment dans l'histoire et en même temps ces faits peuvent s'illuminer d'un sens symbolique dont l'ampleur spirituelle dépasse l'historique pur. Cette vision trans-historique ne diminue aucunement l'histoire mais la déborde, la rend transparente et ouvre de l'intérieur chacun de ses instants sur l'eschatologie, les éclaire de la lumière ultime. Mais si elle relativise les faits par rapport à l'enchaînement des événements spirituels, met la causalité empirique en dépendance directe de la causalité mystique, elle possède aussi ses propres limites. « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », cette parole reste vraie pour toujours. Notre communion liturgique de prière avec Adam et Lazare rend impossible de par cette expérience toute dissolution de leurs personnes en purs symboles, et,

en accord avec ce réalisme, l'office de leur fête révèle leur signification qui dépasse le champ historique de l'existence. Pour les Pères de l'Église, l'Ancien Testament était l'histoire très concrète et en même temps la préfiguration du Christ.

Un tableau religieux trace une situation historique très réaliste : une icone au moyen de sa perspective renversée, de ses lignes et de ses formes antinomiques, révèle la structure spirituelle de la même réalité, son schéma idéal, sa profondeur silencieuse.

Dans un certain sens on peut dire que les livres des Rois et les synoptiques sont l'histoire, et que les livres des Chroniques et l'évangile de saint Jean sont la méta-histoire.

L'Orthodoxie cherche l'équilibre entre les deux visions ; en partant du tableau, elle contemple l'icone.

Catholiques, protestants, orthodoxes, tous nous sommes groupés autour de la Bible. La Bible fermée nous unit. Dès que nous ouvrons ses pages, la Bible ouverte nous désunit ; nous la lisons différemment, nous y lisons des vérités différentes.

Cela montre à quel point la lecture de la Bible s'apparente à l'expérience première, à la structure la plus intime de notre esprit, formé historiquement. Il se peut que tous nous négligions la manière de lire dont les Pères de l'Église détenaient le secret : c'est qu'ils ne cherchaient qu'à lire le Christ, et le Christ leur parlait. Si nous ouvrons la Bible ensemble, il nous faut nous dépouiller de toute spéculation cérébrale et nous mettre à l'école de l'authentique catholicité des Pères, retrouver l'or pur de leur spiritualité qui consommait la parole comme le pain et le vin eucharistiques.

Il faut descendre jusqu'à cette profondeur où le Christ attend.

Paul EVDOKIMOV.

Le Baptême et la Foi.

A PROPOS D'UNE CONTROVERSE RÉCENTE.

Tout l'arrière-plan de la discussion théologique autour du baptême des enfants est constitué par une situation de fait : de plus en plus nombreux sont ceux qui, après avoir été baptisés ne reçoivent aucune instruction chrétienne. Que faire dans de telles circonstances ? Un baptême dont on peut être à peu près sûr qu'il ne s'épanouira pas en foi a-t-il encore une signification ? Le problème a été débattu récemment dans plusieurs confessions chrétiennes et a donné lieu à une recherche exégétique et théologique du plus haut intérêt. On comprend d'ailleurs qu'un homme d'Église se refuse à prendre une décision quelconque en une matière aussi grave sans s'être assuré au préalable d'une base solide sur le plan des principes [1].

1. La controverse a été ouverte par une conférence de K. Barth lors de la quatrième session des facultés théologiques suisses. Cette conférence, prononcée le 7 mai 1943 à Gwatt, a été publiée sous le titre : *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (*Theologische Studien*, n. 14), Zollikon-Zurich, 1943 (= KLT). Une traduction française en a paru dans la revue *Foi et Vie*, 1949, t. XLVII, pp. 1-50. La position d'O. Cullmann nous est connue par son ouvrage : *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe* (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, n. 12), Zurich, 1948. Cet ouvrage a été traduit sous le titre : *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (*Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, n. 19-20), Neuchâtel, 1949 (= BE). On trouvera une excellente bibliographie dans BE, p. 21. Signalons encore parmi les ouvrages que nous avons utilisés : H. GROSSMANN, *Ein Ja zur Kindertaufe*, Zurich, 1944. (Ce petit livre a été écrit d'un point de vue plutôt pastoral). — Fr. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (*Cah. théol. de l'act. prot.*, n. 4), Neuchâtel, 1946. — Ph. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, dans *Verbum Caro*, 1948, t. II, pp. 15-26. (Cet article est consacré à une étude de la pratique pédobaptiste).

UNE NOUVELLE DOCTRINE BAPTISMALE.

Dans le débat, la position de Karl Barth est celle qui a le plus attiré l'attention. Elle est d'ailleurs nettement révolutionnaire. Les difficultés présentes offrent au professeur de Bâle, l'occasion d'une nouvelle définition théologique de la nature même du baptême. S'il faut différer celui-ci, ce n'est pas parce que le milieu de l'enfant ne donne aucune garantie d'instruction chrétienne, mais uniquement parce que le baptême *de soi* présuppose une attitude d'esprit et une décision de la volonté impossibles à un être non encore doué de l'usage de sa raison et de sa liberté. Si le baptême est vraiment le sacrement de la foi, il ne peut être conféré qu'à celui qui croit déjà.

Ceci est d'ailleurs pleinement conforme à la sacramentologie barthienne, située dans le prolongement de celle de la réforme. La priorité est accordée à la Parole par rapport au Sacrement. Ce dernier n'est qu'une annexe — quoique indispensable — de la prédication. Il est la prédication par le geste, la *pictura verbi*. Comme tel, il a précisément pour rôle de souligner le caractère d'*événement* de la Parole de Dieu. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement doctrine mais encore action divine, intervention dans l'ordre humain. Cet aspect essentiel sera marqué par un geste, un rite [1].

Il est assez étrange — on l'a signalé maintes fois — que les réformateurs n'aient pas poussé à fond leur position sur ce point. Tant Luther que Calvin ont, en effet, gardé le baptême des enfants. Il y a là un reste de tradition dont ils ne purent donner une suffisante justification. Dans cette doctrine, comme en bien d'autres, Barth s'est assigné le rôle de pousser la réforme jusqu'à ses dernières conséquences logiques.

1. Cfr J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 151-155.

Le baptême est donc un élément de la prédication chrétienne et, comme tel, une activité humaine. Celle-ci cependant ne s'épuise pas en elle-même et renvoie à une réalité qui la dépasse. Le contenu, dont le rite n'est que l'ombre, est la participation à la mort du Christ et à sa résurrection. Néanmoins seule une intervention pleinement libre de Dieu confère à ce rite son contenu. Le baptême, en effet, n'est pas le Christ, ni l'alliance, ni la grâce, ni l'Église, mais l'attestation de tout cela. Ce témoignage est donné dans le rite sous forme de *signum visibile*, alors que la prédication l'a déjà présenté sous les espèces du *signum audibile* (KLT, pp. 3-8).

Le lien est donc assez lâche entre le baptême et ce que nous appelons la grâce du baptême. Aux yeux de Karl Barth, en effet, ce sacrement n'est pas la cause de la régénération mais la connaissance de celle-ci. Sa valeur est purement *cognitive*. Il nous fait savoir que Dieu veut sauver les hommes. Il ne nous dit cependant pas si ce salut s'adresse à nous personnellement et présentement (KLT, pp. 16-23). Ce dernier point est une conséquence de l'absolue liberté de Dieu qui ne peut pas se lier à un rite même s'il émane de lui et s'il est conféré sur son ordre.

Quelles sont les bases de cette doctrine ? Le Nouveau Testament, nous répond Karl Barth. Certes il est vrai que le Nouveau Testament ne donne aucun texte vraiment probant en faveur de la pratique du pédobaptisme. Mais faut-il aller aussi loin que Karl Barth en affirmant que le baptême est toujours la réponse exigée de l'homme parvenu à la foi, à une question inéluctable ? Ceci ne vaudrait pas seulement en fait mais encore en droit. Pas de baptême qui ne serait une adhésion personnellement libre à un message divin proposé dans la prédication.

Ici le théologien suisse nous semble dépasser la portée des textes qu'il commente. Le lien entre la prédication et le sacrement de l'initiation chrétienne serait-il un lien

absolument nécessaire ? Nous ne le pensons pas. Sans doute voyons-nous que dans le cas des baptêmes rapportés dans les Actes des Apôtres la proposition de la Parole de Dieu a toujours précédé (VIII, 28 ss, X, 44 ss, XVI, 13 ss, XVI, 32 ss., XVIII, 8 ss). Quoi d'étonnant ? N'est-ce pas la façon normale de procéder quand il s'agit d'adultes ? Agir autrement serait imposer une violence.

Que l'on remarque d'ailleurs que dans plusieurs de ces textes, il est question de baptêmes de toute une maison, de toute une famille, du geôlier de Philippes et de « tous les siens ». Est-il invraisemblable de supposer que des enfants aient été compris dans ces baptêmes collectifs ? Karl Barth, qui n'ignore pas cet aspect de la question, en fait néanmoins trop peu de cas (KLT, p. 32). Oscar Cullmann a, de plus, judicieusement remarqué que dans certains baptêmes de familles entières, il était peu probable qu'on ait pu procéder à un enseignement préalable. Celui-ci est même clairement exclu dans le récit de la conversion du geôlier de Philippes, (Actes, XVI, 31-34). Alors que l'invitation à la foi n'est adressée qu'à lui seul, le salut est promis à tous les siens : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maison ». Baptisé immédiatement, « il se réjouit avec toute sa famille de ce qu'*il* avait cru en Dieu » (BE, pp. 44-45).

Quelle que soit la position que l'on adopte sur les textes que nous venons de citer, c'est en vain cependant que l'on chercherait un seul verset en faveur de la doctrine du baptême connaissance de la mort du Christ et de sa résurrection. Un recours sur ce point à Rom., VI, 5, en refusant d'y voir la participation *effective* à la rédemption par le baptême, nous semble injustifié en exégèse. Le baptême est une *μίμησις*, un symbole, mais un symbole qui réalise quelque chose (KLT, p. 7).

Peut-être sera-t-on étonné de l'assurance du théologien suisse. Karl Barth, en effet, n'hésite pas. Si l'ensemble de l'Église réformée se montre plus réticente, c'est, prétend-il,

pour une raison inavouée et souvent même inconsciente, pour un motif de politique ecclésiastique, qui constitue d'ailleurs le fondement de toute une superstructure théologique. Du temps des réformateurs on ne voulait pas renoncer à un *corpus christianum* à la façon constantinienne, on s'accroche aujourd'hui à la *Volkskirche,* à l'Église d'État, à l'Église-masse. La suprême catastrophe serait une réduction considérable du nombre des chrétiens. On a peur de devenir une minorité. Crainte illégitime, prétend Barth : une Église ainsi réduite serait infiniment plus saine (KLT, p. 8).

LE BAPTÊME, AGRÉGATION AU CORPS DU CHRIST.

Le mérite de la brochure de Karl Barth est d'avoir situé le débat sur le plan théologique. Ici, mais ici seulement, se trouve la solution. Comme son collègue de Bâle, Oscar Cullmann estime donc qu'il faut formuler le problème de la façon suivante : « Le pédobaptisme est-il compatible avec la conception néo-testamentaire du baptême ? » (BE, p. 22).

D'après Rom., VI, 3 ss., le baptisé devient une même plante avec le crucifié et le ressuscité. La première Épître aux Corinthiens nous montre tous les baptisés insérés dans le corps du Christ par l'acte baptismal lui-même : « Par un seul Esprit, nous avons tous été baptisés pour être introduits (εἰς) dans un même corps » (XII, 13). L'Épître aux Galates n'est pas moins nette : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ (εἰς), vous avez *revêtu* le Christ..., car vous êtes tous un en Jésus-Christ » (III, 27-28). L'objectivité ne nous oblige-t-elle pas à reconnaître combien nous sommes loin ici de la *cognitio* de K. Barth ? Dans le rite du baptême, il se passe réellement quelque chose de décisif. Reconnaissons donc avec O. Cullmann que « l'événement essentiel de l'acte baptismal, c'est *l'agré-*

gation au corps du Christ... A l'instant de l'événement, le baptisé se borne à être l'objet *passif* de cet acte de Dieu, il est incorporé par Dieu » (BE, pp. 26-27). Ce point de doctrine n'est pas seulement essentiel mais absolument déterminant : « Tous les autres éléments qui entreront encore en considération doivent être subordonnés à cette définition-là et expliquée à partir d'elle » (BE, p. 27). « Comme au Calvaire, c'est donc Dieu qui en Christ agit dans le baptême » (BE, p. 27). L'événement particulier qui, en présence de l'Église, se produit dans le sacrement est tout simplement « *l'adjonction* d'un nouveau membre au corps crucifié et ressuscité du Christ » (BE, p. 28).

Les perspectives sont donc changées. Si telle est la théologie du Nouveau Testament, rien ne s'oppose au baptême des enfants. Cette incorporation passive dans le corps du Christ leur est aussi accessible qu'à des adultes. Par ailleurs cette théologie est traditionnelle : on la retrouve chez les Pères. Elle est encore aujourd'hui celle de l'Église catholique. Cette coïncidence avec le catholicisme semble néanmoins suspecte à certains penseurs protestants. D'où la nécessité pour Oscar Cullmann de se défendre contre l'accusation de « magisme ». Voici comment il s'y prend : « Il est indispensable de parler ici *de la foi de la communauté assemblée lors du baptême,* foi qui rend possible l'œuvre de l'Esprit » (BE, p. 36). Sans valeur universelle, cet argument ne convaincra pas tout le monde. O. Cullmann n'est pas le dernier à signaler des exceptions à cette règle générale : « Ce n'est que très exceptionnellement — exemple de l'eunuque (Actes, VIII, 26 ss) — que la communauté, même réduite à « deux ou trois », est absente lors de la célébration du sacrement » (BE, p. 36). Faut-il alors en conclure que le baptême n'est qu'*exceptionnellement magique?*

Ne sommes-nous pas en présence ici d'une pure question de mots ? Une précision de vocabulaire s'avère indispensable. Car il n'y a aucune échappatoire à l'objection telle

que Fr. Leenhardt la formule : « Un rite qui agit sans que la foi du sujet soit son point d'application, c'est à quelque degré qu'on veuille un acte de magie » (*Le baptême chrétien*, p. 69). Si l'on tient absolument à définir la « magie » de la sorte, alors, soit, le baptême est un acte magique. Ce sacrement consiste bien, en effet, dans ce rite précis qui concerne le candidat au baptême sans lui demander nécessairement une part active.

Le tout est de savoir si la « magie » de la controverse théologique est vraiment ce qu'il faut entendre par magie. La magie proprement dite — la seule qui soit affectée de ce caractère péjoratif que Fr. Leenhardt envisage lorsqu'il parle du baptême des enfants — est une initiative humaine, basée sur une loi objective. D'après la loi de similarité — le même produit le même — l'homme cherche à s'arroger un pouvoir qui lui fait défaut. L'Indien du Pérou modèlera dans un mélange de graisse et de froment l'image de celui qu'il craint. En y mettant le feu, il prétendra lui brûler son âme. Le symbole magique a sa vertu propre, basée sur sa nature de signe, sur son analogie extérieure avec une autre réalité. Tel n'est pas le sacrement chrétien dans lequel l'homme (le prêtre ou le pasteur) n'agit que sur l'ordre de Dieu. Le symbole sacramentel n'a pas par lui-même une efficacité contraignante. Tout y dépend de la libre volonté de Dieu. En d'autres termes, il n'y aurait pas de rite baptismal s'il n'y avait pas le précepte : « Allez donc enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père... » (Mat., XXVIII, 19). Ces distinctions sont loin d'être superflues. Un rite dans lequel l'homme s'efface devant Dieu et n'intervient que pour se « prêter » (le sacrement est un ministère, une *diaconie*) à l'action de la tout-puissance créatrice de la grâce, n'est pas de la magie [1].

1. Nous ne signalons ici que la loi de similarité, parce qu'elle est la plus connue. J. G. Frazer y ajoute la loi de contact ou de contagion (cfr *Magic and Religion*, Londres, 1944, pp. 19 ss.). De part et d'autre cependant le problème se pose de la même façon.

Aussi Karl Barth ne fera-t-il pas ce reproche à son collègue de Bâle. Dans le premier volume de sa dogmatique, il dit déjà en toutes lettres : « Il faut instamment recommander à la controverse protestante d'éviter avec soin le mot de « magie ». Il n'y a, en effet, aucune définition sensée du concept de magie qui puisse atteindre l'authentique position catholique » (T. I, 1, p. 70) [1]. L'étendue de son information théologique a épargné à Karl Barth une de ces pénibles inexactitudes verbales qui alourdissent inutilement les échanges interconfessionnels.

Pour O. Cullmann, il n'est, bien entendu, pas question de contester le rôle de la foi dans le problème qui nous occupe. Il y a néanmoins une discrimination à établir entre le rôle de la foi avant le baptême et après. « Après le baptême, la foi est requise de tous les baptisés » (BE, p. 47). Elle est, en effet, la réponse de l'homme à l'initiative de Dieu. « Au premier acte, Dieu est seul à agir, l'homme ne répondant qu'au moment du second acte » (BE, p. 42). Sur ce point, O. Cullmann établit sa théologie sur une exégèse assez convaincante de Rom., VI, 1 ss et de I Cor., X, 1 ss.

Que penser cependant de cette succession que l'on retrouve si fréquemment dans les Actes des Apôtres : prédication, foi, baptême ? Est-ce pure coïncidence ? Faut-il voir simplement dans cette foi antérieure au baptême une condition humaine, une garantie de la persévérance future du baptisé ? Non, il y a plus. Dans cette foi, l'Église voit « un *signe divin* lui donnant à espérer que le baptisé vivra fidèlement dans son sein » (BE, p. 43). Pour l'enfant nouveau-né, l'Église doit avoir également une indication surnaturelle de la probabilité de la foi subséquente. Elle la trouvera dans l'appartenance de l'enfant à une famille chrétienne. Si l'Église ne veut pas tomber dans l'arbitraire, de tels signes ne peuvent pas lui faire défaut.

1. Karl Barth renvoie lui-même à l'article de D. WINZEN O. S. B., *Die Sakramentenlehre in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie*, dans *Catholica*, 1932, pp. 19 ss.

Bref, d'après Oscar Cullmann, l'événement baptismal est constitué par deux éléments : l'acte baptismal et la foi subséquente. Requise de la part de tout adulte, la foi qui précède le baptême n'est qu'une condition d'admission au sacrement, rien de plus. « Elle est un signe de la volonté divine et indique à l'Église qu'elle peut procéder au baptême » (BE, p. 47). Introduit par le texte Col., II, 11, un parallèle avec la circoncision vient confirmer ces thèses fondamentales d'Oscar Cullmann (BE, pp. 48-60) [1].

Il serait imprudent certes de prétendre tirer des textes du Nouveau Testament une preuve apodictique de la pratique pédobaptiste dans la primitive Église. Il faut néanmoins reconnaître avec O. Cullmann que rien dans la doctrine baptismale ne s'oppose à ce que ce sacrement soit conféré à des nouveau-nés. Ceux-ci sont aussi capables que des adultes d'être incorporés passivement au corps du Christ, à l'Église. La Bible n'exige donc pas, comme le veut Barth, le renvoi du baptême à l'âge adulte.

La foi de la communauté chrétienne.

Une triple série de textes requiert pour le salut des hommes tantôt la foi (par exemple Jo., III, 36, Rom., X, 10), tantôt le baptême (Jo., III, 5, Rom., VI, 1-5, Tit., III, 5), tantôt la foi et le baptême (Mc., XVI, 16, Col., II, 12). Cette double exigence se trouve parfaitement satisfaite dans le cas des adultes. Pour eux le baptême est vraiment l'aboutissement de la foi. Il n'en est pas de même quand il s'agit des enfants. Nous venons de voir comment Oscar

1. « La manière dont K. Barth traite cette question est sans doute le point le plus faible de sa doctrine du baptême. Car s'il faut reconnaître que les arguments des réformateurs en faveur du baptême des enfants ne sont pas tous sans défauts, il aurait fallu pour le moins prendre davantage au sérieux le parallélisme qu'ils établissent entre la circoncision et le baptême » (BE, p. 49).

Cullmann répond à cette difficulté. La séquence prédication-foi-baptême ne peut valoir que pour les adultes. On peut se demander cependant si Oscar Cullmann ne minimise pas quelque peu la portée de la foi en en faisant uniquement une indication à l'Église. N'y a-t-il pas plus que cela ? Pour l'adulte, la foi et le baptême n'apparaissent-ils pas comme une seule et même chose, ou du moins comme les deux aspects d'une même réalité ? Il est aussi impossible de concevoir une foi qui ne serait pas un mouvement vers le baptême, qu'un sacrement de l'initiation chrétienne qui ne serait pas à proprement parler la sanction divine de la foi [1].

Il y a diverses façons également de résoudre cette apparente antinomie. Barth donnera la priorité à la foi et retardera le baptême. O. Cullmann attribuera la première place au baptême et relâchera les liens qui l'unissent à la foi. La tradition ecclésiastique au contraire, telle qu'elle est représentée par saint Augustin, cherchera à maintenir très serrés les liens qui unissent la foi au baptême : pas de baptême sans une *certaine* foi antécédente [2].

1. « Dans son désir de ne pas faire du baptême une simple déclaration d'ordre *cognitif*, comme aussi de sauvegarder la souveraine liberté de la grâce divine, le Dr. Cullmann réduit certainement trop le rôle de la foi dans l'acquisition même de la grâce baptismale ; ou plutôt il le supprime complètement. Cela semble inadmissible, car enfin cette grâce consiste dans la conversion d'un être intelligent et volontaire qui passe de la mort à la Vie, du péché à la sainteté, du royaume de Satan au royaume du Christ (Col., I, 13) : une telle conversion ne peut se faire sans le concours actif de son âme, car cette âme agissante est le terrain même où elle opère. Il ne suffit pas que le baptisé ait exprimé par avance son désir de cette conversion et promis de vivre ensuite d'une manière digne d'elle ; il faut encore qu'il soit spirituellement présent au moment où elle opère... C'est pourquoi saint Paul attribue formellement la justification du pécheur à la foi, et met celle-ci en parallèle, voire en connexion directe, avec le baptême » (P. Benoît, *Rev. bibl.*, 1949, t. LVI, pp. 317-318. Cette recension étudie tous les aspects de la pensée d'O. Cullmann).

2. Pour bien comprendre la tradition ecclésiastique, il faut se rappeler qu'elle est partie de la théologie du baptême des adultes pour remonter ensuite à celle du baptême des enfants.

L'histoire du rituel baptismal est significative sur ce point. Dès le premier témoignage sur le baptême des enfants (*Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, vers 215), on constate que l'Église ne renonce pas à les interroger sur leur foi : « S'ils peuvent répondre par eux-mêmes, qu'ils répondent. S'ils ne le peuvent pas, que leur parents répondent ou quelqu'un de leur famille » (chap. XXI, trad. Botte, pp. 47-49). Ceci est un indice très certain de la volonté de l'Église de ne situer le baptême que dans le prolongement de la foi.

De quelle foi s'agit-il ? De la foi actuelle de l'enfant ? L'enfant croirait-il personnellement quoique de façon mystérieuse. On sait que Luther a tenu cette position. Le *Kinderglaube* est ainsi passé dans l'orthodoxie luthérienne. D'après Hollaz, les enfants auraient une foi actuelle « ni réflexe ni discursive mais directe et simple » (III, 1, chap. 7, 6). Trop invraisemblable, cette solution du problème a été abandonnée aujourd'hui par les théologiens luthériens. Calvin de son côté, qui dans ses premières œuvres avait suivi Luther (*Inst.* de 1536), a renoncé à cette position par après. Dans l'*Institution* de 1559, il enseignait simplement que le baptême dépose dans l'âme de l'enfant des semences d'une foi et d'une pénitence futures (IV, 16, 20) [1].

Saint Augustin a dû aborder cette question lors de la controverse pélagienne. La négation du fait d'une corruption originelle, aurait dû conduire Pélage et ses disciples à nier la nécessité du pédobaptisme. Or, loin de refuser le baptême aux enfants, ces hérétiques anathématisaient ceux qui agissaient de la sorte. Il leur fallait donc, pour rester logiques donner un autre sens au baptême des *parvuli* que celui de la rémission des péchés. De là provient leur distinction entre la vie éternelle que les enfants obtiennent en vertu

1. Sur ces différents points on consultera : P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, Gütersloh, 1948, pp. 354-355.

de leur innocence native, et le royaume dont seul le sacrement les fait héritiers (cfr Jo., III, 5).

On sait comment saint Augustin répond à cette distinction peu biblique. Dans le chapitre XXV de saint Matthieu, où le Christ décrit le jugement dernier, il n'y a pas de milieu entre la droite et la gauche, entre le royaume et le feu éternel. « Il n'y a pas de lieu intermédiaire où vous puissiez placer les enfants » (*Sermo* CCXCIV, c. III, 3 ; PL, t. XXXVIII, c. 1337). Distinguer entre la vie éternelle et le royaume de Dieu est donc injustifié. La comparaison avec un texte de saint Jean le montre encore plus clairement. D'après le chapitre VI (v. 54), la communion au corps et au sang du Christ est requise pour la *vie* éternelle. Par ailleurs la communion présuppose le baptême. D'où *a fortiori* la nécessité du baptême pour l'obtention de la vie éternelle (*De pecc. merit. et remiss.*, I, c. XX, 26. PL, t. XLIV, c. 123).

S'il n'est pas possible d'obtenir la vie éternelle sans baptême, c'est parce que l'homme naît coupable d'un péché qui lui est transmis par Adam. Appuyé sur la liturgie baptismale traditionnelle dans l'Église, saint Augustin va y chercher un argument *a pari* pour le péché originel :

Pourquoi d'ailleurs dites-vous à cet enfant de croire ? La réponse à cette question (de la liturgie) est faite par celui qui le porte (*a portante parvulum.*) Il est guéri par la parole d'autrui, parce qu'il a été blessé par le fait d'autrui. Croit-il en Jésus-Christ ? C'est la question qui lui est faite. On y répond : Oui, il y croit. Cet enfant ne parle pas encore, il se tait..., on répond pour lui, et cette réponse est valide. Est-ce que le serpent s'efforcerait de vous persuader que cette réponse n'a point d'effet ? Loin de tout cœur chrétien une telle pensée. La réponse faite pour cet enfant, est donc valide... L'enfant croit dans la personne d'autrui, parce qu'il a péché par le fait d'autrui (*Credit in altero, qui peccavit in altero. — Sermo* CCXCIV, c. XI, 12 ; PL, t. XXXVIII, c. 1342).

Les pélagiens concèdent donc volontiers que les *parvuli* croient dans la personne d'autrui. Comment peuvent-ils

encore voir une objection insurmontable dans une culpabilité par la faute d'autrui ? Pour renforcer la base de son argument, saint Augustin rappelle que la foi de ces enfants doit être bien réelle, puisque l'Église n'hésite pas à les appeler « fidèles » :

Où placerez-vous maintenant ces enfants ? Sans doute au nombre des croyants. En effet, c'est une coutume fort ancienne, autorisée et consacrée par les lois de l'Église, de donner aux petits enfants baptisés le nom de fidèles. Aussi lorsque nous demandons : Cet enfant est-il chrétien ? Oui, répond-on, il est chrétien. Est-il catéchumène ou fidèle ? Il est fidèle. Or le nom de fidèle vient de *fides*, et le mot foi exprime que l'on croit. Vous mettez donc les enfants baptisés au nombre des croyants et vous n'osez pas avoir un autre sentiment, sous peine d'être un hérétique déclaré (*Ibid.*, c. XIII, 14 ; PL, t. XXXVIII, c. 1343).

Quittons maintenant la controverse pélagienne. Elle est intervenue ici uniquement pour situer sous son vrai jour le problème touché par saint Augustin. L'enfant est un fidèle, il croit réellement, mais il croit par autrui. Quel est cet autrui ? Saint Augustin répond dans la suite du même sermon :

D'où vient leur foi ? Comment peuvent-ils croire ? Par la foi de leurs parents (*fiide parentum*). Ils sont purifiés par la foi de leurs parents, de même qu'ils ont été souillés par le péché de leurs parents (*Ibid.*, c. XIX, 17. PL, t. XXXVIII, c. 1346).

Cette réponse résout-elle toutes les difficultés ? Est-ce la foi personnelle aux parents qui est communiquée aux enfants ? Sans nul doute, cela serait compréhensible dans le cas de parents chrétiens. Il peut arriver cependant que les parents ne soient pas chrétiens, ou, du moins, que ces parents ou autres *gestantes* ne soient pas de foi orthodoxe. Que se passe-t-il alors ? Saint Augustin dut aborder cette question une première fois dans une lettre à l'évêque Boniface qui l'interrogeait sur le sort des enfants présentés

au baptême dans une intention étrangère à la grâce du sacrement. Certains fidèles, en effet, voyaient dans le baptême une sorte de talisman destiné à donner ou à conserver la santé du corps. En soi, une telle attitude d'esprit est certes compatible avec une absence totale de foi. Les éclaircissements apportés ici par saint Augustin, nous permettent de voir l'Église derrière tous ceux qui présentent l'enfant :

Les enfants, en effet, sont offerts pour recevoir la grâce spirituelle, non pas tant par ceux qui les portent dans leurs bras (quoique par eux aussi, s'ils sont de bons fidèles), que par la société tout entière des saints et des fidèles. Car il faut comprendre qu'ils sont présentés par tous ceux qni désirent qu'ils soient présentés et dont la charité sainte, qui est en chacun d'eux, concourt à leur procurer le don de l'Esprit. Notre mère l'Église... intervient ici dans sa totalité : tout entière elle les engendre tous, et chacun d'eux en particulier (*Epist.*, XCVIII, 5, PL, t. XXXIII, c. 362).

Ceux qui présentent les enfants dans de telles conditions, par le fait même qu'ils célèbrent les *necessaria ministeria* et qu'ils prononcent les *verba sacramentorum sine quibus consecrari parvulus non potest* se font les instruments de l'Église. L'Esprit-Saint utilise leur ministère quelles que soient leurs intentions personnelles :

Per servitutem aliquando non solum simpliciter ignorantium, verum etiam damnabiliter indignorum (*Ibid.*).

Dans son *De peccatorum meritis et remissione*, le docteur africain décrit d'une façon plus nette, l'intervention de l'Église dans le baptême des *parvuli*. Il y commente le verset : « Je suis venu dans le monde, moi qui suis la lumière, afin que tout homme qui croit en moi ne demeure point dans les ténèbres » (Jo., XII, 46) :

Dans les enfants, cette illumination se fait par le baptême, comme le croit la sainte Église, notre mère, qui leur prête son cœur et sa bouche, afin que les saints mystères s'accomplissent en eux, car

ils ne sont pas encore capables par eux-mêmes de croire avec leur cœur pour la justice ni de confesser avec leur bouche pour le salut. (Quod per sacramentum baptismatis fieri in parvulis non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, qui nondum possunt corde proprio credere ad justitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. — Rom., X, 10. — *De pecc. mer. et remiss.*, I, c. XXV, 38. PL, t. XLIV, c. 131).

L'Église joue donc un rôle absolument déterminant dans le baptême des enfants. Non seulement elle reçoit l'enfant dans la communauté chrétienne par la collation du sacrement, mais c'est elle encore qui présente l'enfant au rite baptismal. La foi de toute l'Église devient ainsi la foi de l'enfant et c'est cette attribution qui permet à l'Église de passer à l'acte même du baptême. Les textes de saint Augustin sont expressifs : l'Église prête à l'enfant sa bouche et son cœur pour lui permettre de confesser sa foi (cfr Rom., X, 10). Ceci d'ailleurs n'est qu'un point d'application d'une doctrine plus universelle du docteur africain. L'Église n'est pas seulement présente par une foi « substitutive » dans le baptême des *parvuli*, elle est présente dans tout baptême. A tel point que le sacrement reçu sur une profession de foi hérétique est valide à ses yeux.

En cette présence de l'Église, il y a comme une anticipation de son rôle de corps mystique [1]. L'Église, corps du Christ, dans un geste de pure « prévenance » (dans le sens où l'on parle de *gratia praeveniens*), attribue — je dirais même communique — sa foi à des âmes qui ne lui sont pas encore agrégées. Nous sommes en droit de souligner très fort le fait que la foi de l'Église devient la foi de l'enfant. L'insistance de saint Augustin nous y autorise : (*Credit*

1. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas d'Aquin résume très clairement cette importante doctrine augustinienne : « Si la foi d'un seul, ou plutôt la foi de l'Église, sert à l'enfant, c'est grâce à l'action du Saint-Esprit qui est le lien de l'Église et par qui les trésors de chacun sont communs à tous les autres » (III, q. 68, a. 9, ad 2).

in altero, qui peccavit in altero (*Sermo* CCXCIV, c. XI, 12. PL, t. XXXVIII, c. 1342). De même que l'enfant est pécheur par le péché d'Adam, ainsi est-il croyant par la foi de l'Église.

Dans l'exposé que nous venons de faire, nous avons quitté le plan de l'exégèse proprement dite pour suivre saint Augustin sur celui de la théologie. Il n'y a d'ailleurs rien d'anormal à cela. La doctrine du baptême des enfants doit être dégagée d'un ensemble de principes du Nouveau Testament. Aussitôt qu'une telle interprétation est envisagée, on se trouve sur le plan de la théologie. Dans la question qui nous occupe, l'exégèse se limite à constater que le baptême est un acte de pure initiative divine devant lequel le candidat peut se trouver parfaitement passif. Par ailleurs la lecture attentive du Nouveau Testament et l'étude du milieu nous apprennent que la foi actuelle et personnelle, qui conduit normalement au baptême, ne peut être requise que des adultes auxquels le *kerygma* s'adresse. La théologie, elle, va plus loin et, à la lumière de la doctrine du corps mystique (Eph., V, 22-32) et de celle de la solidarité de tous dans le péché et la grâce (Rom., V, 12-21), se demande s'il n'y a pas lieu de maintenir toute son universalité au lien qui unit la foi au baptême. Une telle démarche théologique prolonge de la sorte des principes scripturaires. Elle les applique à une situation non envisagée explicitement dans les textes. Elle permet de plus de donner un sens plénier aux divers passages des Actes des Apôtres qui rapportent des baptêmes de maisons entières.

Malgré une similitude tout extérieure, la doctrine de saint Augustin est très différente — on l'aura remarqué — de celle d'Oscar Cullmann (BE, p. 46). Il ne s'agit pas, en effet, de la communauté *locale* (généralisation de Act., VIII, 15) actuellement présente au moment où le baptême est conféré, mais de la communauté universelle de tous les

chrétiens dont la présence est incluse ***dans l'acte sacramentel*** lui-même [1].

* * *

L'inventaire auquel nous avons procédé nous a permis de constater qu'il n'y avait aucune raison doctrinale valable de renoncer au baptême des enfants. La théologie baptismale du Nouveau Testament est parfaitement compatible avec le pédobaptisme. Cela veut-il dire qu'il faut continuer à baptiser les enfants quelles que soient les circonstances extérieures ? La réponse à cette question constitue un autre problème et doit faire appel à des critères nettement différents. Pour notre part, il nous paraît que l'Église ne peut procéder au baptême des enfants que dans la mesure où elle a une certaine garantie d'un avenir chrétien assuré à l'enfant.

Cette question a été abordée par la dernière conférence de Lambeth [2]. Certains anglicans étaient d'avis qu'il fallait adopter une attitude très ferme. Seuls les enfants issus de familles vraiment et profondément chrétiennes seraient admis au baptême. On ferait exception cependant pour les enfants dont les parents et parrains s'engageraient par écrit à les élever au sein de la famille du Christ et à leur faire donner une instruction religieuse régulière. A tous

1. Ainsi comprise, la position de saint Augustin trouve un certain *confirmatur* dans différents textes bibliques. Quand il s'agit de miracles, par exemple, ce n'est pas toujours la foi du miraculé qui est décisive : souvent la foi des parents, de ceux qui amènent le malade ou l'entourent est prise en considération. Ainsi saint Marc nous rapporte (II, 5) : « Jésus voyant *leur* foi, dit au paralytique : Mon enfant, *tes* péchés te sont pardonnés » (cfr BE, p. 46). Dans un autre passage, c'est la foi du père qui procure à l'enfant l'avantage de l'intervention du Christ : « Tout est possible à celui qui croit, dit Jésus. Aussitôt le père de l'enfant s'écria : Je crois » (*Mc.*, IX, 23 ss.).

2. *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops together with Resolutions and Reports*, Londres, 1948. Voir les résolutions 100-112 (pp. 50-52) et le rapport V (B), (pp. 106-118).

les autres, l'Église se contenterait de donner une simple bénédiction et de les inscrire comme catéchumènes (*Committee Report on Baptism and Confirmation, Lambeth* 1948, p. 112).

En fait, tout en appréciant la sagesse de ces mesures, la communion anglicane ne s'est pas dirigée de ce côté-là pour l'instant. Elle invite au contraire son clergé à tirer profit de la *pastoral opportunity* que lui offre le baptême [1]. Il est vrai que si le baptême est tombé aujourd'hui si bas, au point qu'on peut encore le rechercher comme une cérémonie traditionnelle sans partager le moins du monde la foi de l'Église, c'est en grande partie à cause des clercs. On peut se demander, en effet, si du côté du clergé on a suffisamment éclairé les fidèles sur la nature du baptême et sur la grandeur et la gravité des obligations contractées par les parents et les parrains. Il faudrait que dans le monde la conscience de la valeur du baptême chrétien fût si vive, que ceux qui ne seraient pas prêts à accepter des responsabilités correspondantes préférassent spontanément renoncer, pour eux et pour les autres, à ce sacrement.

Nous partageons donc l'avis de Karl Barth qui estime qu'une Église multitudiniste n'est pas une fin en soi et qu'il faut hardiment lui préférer une Église confessante. Plus il y aura de baptêmes et plus il y aura de chrétiens nominaux, enregistrés comme tels ; plus ces derniers seront nombreux et plus l'Église apparaîtra comme une force dans le monde contemporain. Une attitude de ce genre peut donner pendant un certain temps un avantage de prestige mais en fait elle ne fait qu'entretenir une dangereuse illusion. Une telle Église ne représente plus le Christ.

« Où est-il donc écrit que les chrétiens ne peuvent pas constituer une minorité ? » (KLT, p. 40). L'idéal de l'Église

1. C'est aussi le point de vue de H. Grossmann, qui est pasteur d'une grosse paroisse de Zurich (Fraumünster). Il le dit nettement dans son : *Ein Ja zur Kindertaufe*, pp. 38-39.

doit être celui d'une communauté toute entière basée sur la foi. Sans doute le but de l'Église est d'envahir et de pénétrer toute la société et ainsi d'atteindre la multitude. Tant néanmoins que cet idéal ne sera pas réalisé il restera toujours périlleux pour l'Église de marquer du caractère du Christ ceux qui ne vivront vraisemblablement pas en chrétiens.

Cette option décidée en faveur d'une notion confessante de l'Église ne peut cependant pas nous faire oublier qu'elle ne légitime en rien une réforme de la *théologie* baptismale : c'est dans le domaine de la *prudence* pastorale qu'il incombe d'agir.

La Sarte-Huy (Belgique).

Jérôme HAMER, O. P.

Petite Bibliographie.

Nous prenons occasion de cet article pour signaler quelques ouvrages concernant la théologie barthienne. Les trois premiers de la liste sont l'œuvre dogmatique fondamentale, non encore achevée, de Karl Barth lui-même, œuvre qui donnera pour longtemps encore ample matière à réflexion théologique.

KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Worte Gottes*, t. I/1 et I/2, 5e et 3e éd., Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zürich, 1947 et 1945.

ID., *KD, Die Lehre von Gott*, II/1 et II/2, 2e éd., 1946. — ID. *KD, Die Lehre von der Schöpfung*, III/1 et III/2, 1re éd. 1945 et 1948.

Chez le même éditeur et du même auteur : *Der Römerbrief*, 8e éd. corr. 1947 ; *Dogmatik im Grundrisz*, 1947 ; *Die Christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus* 1948.

Chez Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris : *Images du XVIIIe siècle* (1949) ; *La Prière d'après les catéchismes de la Réformation* (1949).

Chez le même éditeur : JEAN-LOUIS LEUBA, *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, 1[er] fasc., *La doctrine de la Parole de Dieu*, 1945 (espérons que ce résumé très utile sera poursuivi).

A la Lutterworth Press, Londres et Redhill : *Reformation old and new* (A tribute to Karl Barth) ; série d'études éditées par F. W. CAMFIELD, M. A., D. D. (1947).

Du côté catholique ont paru deux livres qui, sans prétendre à être exhaustifs, examinent avec compétence quelques aspects marquants de l'œuvre barthienne : J. C. GROOT, *Karl Barth en het theologische kenprobleem*, Kinheim-Uitgeverij (Hollande), 1945 ; Jérôme HAMER O. P., *Karl Barth, L'Occasionalisme théologique de Karl Barth, Étude sur sa méthode dogmatique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

(N. d. l. R.)

LIVRES REÇUS

M. PHILIPON O. P., *Le Sens de l'Éternel*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949 ; in-12, 144 p., 30 fr. — M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE, *Le Silence de Catherine Labouré*. Ibid., 1949 ; in-12, 210 p., 45 fr. — E. HOCEDEZ S. J., *L'Évangile de la Souffrance*. Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 274 p. — *Prières de Communion tirées de l'Imitation de Jésus-Christ*. Bruxelles, Van Ruys, 1948 ; in-16, 36 p. — Abbé J. LALOUX, *Notre Messe paroissiale*. Livret pour la Messe dialoguée et chantée. Bruges, Apostolat liturgique de l'Abbaye de Saint-André, 1948 ; in-16, 80 p. avec notation musicale et illustrations. — PAUL LECLERCQ, *Chopin et son Époque*. Liège, Soledi, 1947 ; in-8, 142 p.

CLAUDEL, MARITAIN, GOUHIER, BOUYER, FLOROVSKY, BOSC, DE GANDILLAC, FABRÈGUES, DOURNES et MARCEL, *Le Mal est parmi nous*. (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1948 ; in-12, 310 p. — A. JAMME, *Classification descriptive générale des Inscriptions sud-arabes*. Tunis, Institut des Belles-Lettres arabes, 1948 ; in-8, 76 p. — DOM BERNARD CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la Messe*. Louvain, Éd. du Mont-César, 1946 ; in-12, 110 p. — BOETHIUS, *Consolationis Philosophiae Libri V*. Heidelberg, Winter, 1947 ; in-8, 120 p., 2,70 DM. — FRANCESCO OLGIATI, *Carlo Marx*. Milan, Vita e Pensiero, 1948 ; in-8, XXIV-528 p., 990 L. it. — P. JOSE MADOZ S. I., *Epistolario de Alvaro de Cordoba*, Edicion critica. (Monumenta Hispaniae sacra). Madrid, Suarez, 1947 ; in-8, 302 p. — JULIO GONZALEZ, *El Maestro Juan de Segovia y su Biblioteca*. Madrid, Instituto « Nicolás Antonio », 1944 ; in-12, 216 p. — KS. ALEKSY KLAWEK, *Zary Dziejów Teologii katolickiej w Polsce*. Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1948 ; in-8, 58 p.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — A MOSCOU, la « guerre froide », dont l'église catholique SAINT-LOUIS-DES-FRANÇAIS est depuis longtemps l'enjeu, est entrée dans une nouvelle phase.

Le P. Jean de Matha THOMAS, assomptionniste français, dont le visa de séjour était expiré depuis fin janvier dernier, a dû quitter l'URSS à la fin d'août. Son successeur éventuel ne pourra célébrer la messe qu'à l'ambassade de France. L'autre prêtre, un Américain, le P. John BRASSARD, entré en URSS en décembre 1949, après de nombreuses démarches, n'a jamais été autorisé à officier en l'église Saint-Louis. Aucun service n'y est plus célébré par des prêtres étrangers et les membres catholiques du corps diplomatique assistent à la messe dans la chapelle aménagée dans l'appartement du P. Brassard. Ils REFUSENT les services du prêtre que les autorités soviétiques ont mis à la tête de l'église et dont le statut ecclésiastique est incertain. Le 25 septembre, l'ambassadeur des États-Unis a exposé à M. Gromyko, premier vice-ministre des affaires étrangères, la requête tendant à voir autoriser le P. Brassard à célébrer pour les ressortissants américains dans le cadre des accords de 1933. La réponse du ministre fut NÉGATIVE : il la justifia en alléguant que le Gouvernement se désintéresse des questions religieuses et ne peut imposer au conseil de l'église Saint-Louis un prêtre étranger.

A ODESSA, il y avait encore une petite église catholique qui était administrée vers la fin de la dernière guerre par le P. Judicaël NICHOLAS, disparu depuis 1945. L'église Saint-Pierre est encore ouverte, mais le prêtre polonais qui succéda au P. Nicholas a également disparu. On a vu un sacristain en surplis présider des réunions de prières pour le petit groupe de catholiques de la ville [1].

1. *T*, 21 octobre, p. 355.

On a annoncé le DÉCÈS à l'âge de 67 ans, de Mgr Grégoire LAKOTA, évêque ukrainien de Przemysl, et de Mgr Nicolas HRYTSYLAK, chancelier du même diocèse, tous deux arrêtés en 1946 et depuis lors prisonniers en Sibérie. Mgr Lakota est le troisième des sept évêques catholiques ukrainiens déportés qui meurt en captivité. Au camp de concentration d'UNIOV, où sont internés de nombreux basiliens, studites et rédemptoristes de rite oriental, est mort le P. HNATYŠYN.

En YOUGOSLAVIE, Mgr Pierre GULE, évêque de Mostar, condamné en 1948, a été libéré. En septembre a eu lieu, sans aucune cérémonie publique, le SACRE de Mgr ALANPOVIC, auxiliaire du diocèse de Sarajewo. Le diocèse de PAZIN a aussi un nouvel évêque. Mais le chancelier du diocèse de Sarajewo, Mgr François HERVATH, vient d'être condamné à trois ans d'emprisonnement ; 300 prêtres sont encore en prison.

En ROUMANIE, le « COMITÉ CATHOLIQUE D'ACTION », issu du congrès de Târgu-Mureş du 27 avril dernier et ayant pour but l'« encadrement » de l'Église romano-catholique (c.-à.-d. l'Église catholique de rite latin) dans la République populaire roumaine, lançait le 28 juillet un MANIFESTE dans lequel il s'en prend aux chefs ecclésiastiques qui s'opposent à l'intégration de l'Église dans l'« ordre légal » et contrarient l'œuvre de paix (le refus de signer l'appel de Stockholm). Dans la suite il fut décidé de tenir un nouveau CONGRÈS qui a eu lieu le 6 septembre à GHEORGHENI, en Transylvanie, sous la présidence de l'archiprêtre excommunié André Agota. 120 prêtres, dont la plupart avaient été amenés de force sans qu'on leur eût indiqué le but du voyage — comme à Târgu-Mureş —, étaient présents. On y fit acclamer un PROJET DE STATUT de l'Église, adressé en 1949 au Ministère des cultes par Mgr Aron MARTON (arrêté depuis), mais amendé par ce Ministère ; un dernier article du statut rend vains plusieurs droits essentiels de l'Église qui sont proclamés dans les articles précédents.

Une motion finale remercia le Gouvernement de ses bonnes dispositions, en particulier pour la rétrocession des biens ecclésiastiques (le 8 août tous les avoirs de l'Église catholique romaine ont été transférés à la fraction du « Comité » par un acte officiel décrété à KOLOSZVÁR). Cette même motion décide la convocation d'un CONGRÈS GÉNÉRAL pour l'adoption du statut, congrès qui doit représenter l'ensemble de l'Église romano-catholique. On peut donc s'attendre à ce que la LIQUIDATION officielle de l'Église gréco-catholique soit bientôt suivie de celle de l'Église catholique latine. Dans ce but, une « COMMISSION INTÉRIMAIRE DU STATUT CATHOLIQUE » est entrée en fonction. — Entretemps, les PROCÈS des prêtres et religieux se poursuivent, suivis de nombreuses condamnations. Des ecclésiastiques du clergé séculier et des ordres religieux sont emprisonnés en divers endroits du pays.

Sont DÉCÉDÉS à Rome, respectivement les 10 et 28 novembre, le R. P. dom Odilon GOLENVAUX, recteur du Collège grec de Saint-Athanase, et le R. P. dom Placide DE MEESTER, professeur au même collège, bien connu par ses travaux sur la liturgie byzantine. Ce dernier était notamment l'auteur d'un ouvrage très remarquable paru durant la dernière guerre *De Monachico statu juxta disciplinam byzantinam*. Les deux bénédictins, tous deux moines de Maredsous, avaient reçu, en raison des services rendus aux catholiques orientaux, le titre d'archimandrite.

Au cours de son passage à l'Université catholique de Fordham (New-York), après son séjour récent au Canada où il a visité les communautés ukrainiennes, S. Ém. le cardinal TISSERANT, secrétaire de la Congrégation Orientale, a présidé à l'inauguration d'un COURS SUR LA RUSSIE contemporaine. Des leçons consacrées à la linguistique russe, à l'histoire de la pensée russe, à la religion en URSS, à la philosophie du léninisme, etc., y seront données [1].

1. *CIP*, 25 octobre.

Église russe en URSS. — A l'occasion de l'installation de Mgr Roman (Tang), nouvel évêque de Tallinn (Esthonie), le patriarche Alexis de Moscou a, dans son allocution, souligné « deux phénomènes qui inquiètent les évêques et sont nuisibles à l'Église ». Il s'agit de « la tendance qui se manifeste chez de nombreux laïques d'accaparer dans l'Église une autorité qui n'est pas de leur ressort » et de « la prétention de certains de s'ériger, sans y être appelés, en juges de leurs pasteurs spirituels ». Ces laïques, dit le Patriarche, tentent de soumettre à leur influence tout le fonctionnement de la paroisse et quand le pasteur intervient, ils lui répondent par des menaces, des calomnies et des vexations de toute sorte. « Un évêque ne saurait tolérer pareils désordres au sein de l'Église et son devoir lui ordonne d'expulser du temple ces éléments insidieux qui, ne pouvant satisfaire leur soif d'intrigues dans la vie civile, tentent de le faire au sein et à l'abri de l'Église ». Il convient également de se tenir en garde contre plusieurs qui, tout en se croyant pleins de zèle pour l'Église, se montrent enclins à médire de leurs chefs spirituels et à les juger pour des fautes ou négligences tantot réelles, tantôt inventées de toutes pièces. Un évêque ne doit pas admettre aveuglément ces critiques à propos de son clergé [1]. — Jamais nous n'avons encore constaté pareil language dans l'organe du Patriarcat de Moscou qui, pratiquement, demeure pour l'instant l'unique moyen de publicité dont dispose la hiérarchie en URSS. Aurait-il un rapport avec la nouvelle effervescence de la propagande antireligieuse que nous signalions ici encore dernièrement ? La « Société des Études politiques et scientifiques », dont nous parlions (p. 311), vient d'annoncer dans la presse soviétique qu'elle se propose d'éditer à bref délai 29 millions d'exemplaires de brochures antichrétiennes et antireligieuses

1. *ŽMP*, 1950, N° 5, pp. 12-13.

et qu'elle mènera la lutte contre Dieu et l'Église « sur des bases scientifiques ». Dans la presse soviétique, on trouve en effet de fréquents rappels de ce que le Parti ne peut pas être indifférent en matière de religion, et qu'il importe de réagir contre toute tentative tendant à entretenir ou à propager dans le peuple les vieilles « superstitions ». Citons encore un exemple entre plusieurs :

« Dans notre pays — pays d'épanouissement culturel, scientifique, artistique, technique — les agents religieux continuent à inculquer aux travailleurs l'idée que la connaissance du monde est péché. Ils persévèrent à propager la foi dans les miracles et la croyance que dieu (*sic*) peut, selon son bon vouloir, violer les lois de l'évolution de la nature et de la société. La religion impose ainsi au peuple des conceptions sauvages, arriérées, erronées et nuisibles, sur l'évolution de la nature et de la société, conceptions qui ne correspondent nullement au niveau culturel et à la dignité de l'homme soviétique » [1].

Dans le même fascicule du *ŽMP* figure un article de A. VEDERNIKOV écrit à l'occasion du VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE de la mort du patriarche TYCHON (25 mars 1950 v. st.). L'A. y rappelle le passage suivant du testament du Patriarche défunt [2] :

« Sans pécher aucunement contre notre foi, et l'Église n'admettant aucun compromis ou concession dans le domaine de la foi, nous devons, sous le rapport civil, être sincères envers le pouvoir soviétique et travailler pour le bien commun, condamnant toute agitation, ouverte ou clandestine, contre le nouveau régime gouvernemental ».

L'Église russe en URSS — l'allocution ci-dessus citée du patriarche Alexis nous suggère cette question —, réalisera-t-elle, par la force des événements, qu'entre le conformisme d'une part et l'agitation de l'autre une troisième attitude est possible : celle d'un témoignage éclairé, mais

1. *Molodoj Bolševik* (Le jeune Bolchevik) 1950, 10 mai, p. 55.
2. Nous ne présumons rien sur son authenticité. Il fut publié la première fois dans *Izvestia* du 25 avril 1925.

forme, de la vérité de l'Église, quelle que soit pour le reste l'ambiance politique dans laquelle l'Église se trouve à un moment donné de son histoire ? — Nous aurons encore à revenir plus loin sur l'action patriarcale pour la paix. La forme déconcertante de cette campagne, qui souvent tire prétexte de la paix pour faire la guerre à l'Église catholique [1], met en un poignant relief l'ISOLEMENT SPIRITUEL de l'Église russe. Il nous plaît de pouvoir renvoyer ici à un très bon EXPOSÉ de l'attitude actuelle de l'Église patriarcale russe envers l'Église romaine, « question douloureuse », où l'A. s'efforce toutefois de n'apporter « aucune acrimonie mais au contraire un souci maximum de compréhension » [2].

Émigration. — Le 14 septembre est DÉCÉDÉ à Munich le métropolite SÉRAFIM (Lade) de Berlin.

D'origine allemande et élevé dans le luthéranisme, il se fait inscrire au séminaire de Saint-Pétersbourg, suit des cours à l'Académie théologique de Moscou et est ordonné prêtre par l'archevêque Antione (Chrapovitsky). Il se joignit à lui lorsque, plus tard, il fut lui-même contraint de quitter son pays d'adoption, où, au moment de la révolution, le diocèse de Charkov lui avait été confié. Le Synode de Karlovcy le nomma à Vienne, puis à Berlin, où, durant la dernière guerre, il fut chargé des paroisses de l'Europe Centrale avec le titre de métropolite. Après la libération il se fixa en Bavière et se consacra au service des réfugiés russes. L'évêque défunt a écrit plusieurs ouvrages de théologie. Dernièrement, parut en allemand sous son nom : *Die Ostkirche* (Stuttgart, 1950, 339 p.)

La direction du diocèse d'Allemagne est confiée désormais à l'archevêque BENOÎT, membre du Synode de Munich. Le 24 septembre, l'archimandrite LÉONCE (Bartaševič)

1. Cfr *ŽMP*, 1950, N° 2, p. 52 (le Vatican, fauteur d'une nouvelle guerre), N° 3, p. 59 (le Vatican, allié de l'impérialisme américain et ennemi de la paix), N° 5, p. 32 (un article de l'archevêque LUC, *Défendons la paix en servant le bien*).

2. Cfr C. J. DUMONT, *Attitude de l'Église patriarcale à l'égard de l'Église romaine*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, N° 1-2, pp. 80-101.

de Genève, a été consacré évêque. Le nouvel évêque, qui n'a que 36 ans, sera le vicaire de la juridiction de Munich pour le diocèse de l'Europe occidentale [1].

La communauté de MONIALES du monastère russe de LĚSNA (diocèse de Cholm) s'est installée à Saint-Cloud, près de Paris en août dernier. Elle venait de Yougoslavie où les religieuses séjournaient depuis 30 ans, d'abord à Chopovo (Novi-Sad), puis, depuis la destruction de leur monastère par les oustachis il y a six ans, à Belgrade. Les moniales, au nombre de 33, sont accompagnées de deux moines-prêtres de Valaam. Leur couvent, fondé en 1884, joua un rôle important dans la vie culturelle de l'Église russe, sous la direction de la fondatrice Ekaterina Efimovskaja (morte en 1925). Dans l'organe de l'Église russe en Europe occidentale (Paris) l'archimandrite CYPRIEN fait l'historique de cette fondation et de son abondante activité, qui détonnait quelque peu sur l'ancienne tradition monastique russe plutôt renfermée et conservatrice [2].

L'AUSTRALIE devient peu à peu un CENTRE IMPORTANT de la diaspora russe. La plupart des 6.000 immigrés (anciens et nouveaux) habitent SYDNEY ou ses environs. Le diocèse russe d'Australie est dirigé par l'archevêque THÉODORE, assisté de l'évêque ATHANASE et d'une vingtaine de prêtres. Ce n'est qu'à BRISBANE que les Russes disposent d'une église. A Sydney ils bénéficient, aux jours de fête, de l'hospitalité de l'église anglicane. On espère pouvoir construire bientôt une église à coupole.

Nous avons reçu les premiers numéros d'une nouvelle série du *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* édité en russe et en français. Le hiéromoine SOPHRONE y consacre une longue étude à l'*Unité de l'Église selon l'image de l'unité de la Sainte-Trinité* où le patriarcat

1. *PR*, 28 septembre, p. 15.
2. *CV*, août-septembre, pp. 4-7.

de Constantinople est accusé de l'hérésie de « néo-papisme ». Le P. SCHMEMANN, professeur à l'Institut théologique russe Saint-Serge (Paris), y répond dans *CV*, 1950, n° 5, p. 11-18. D'autres articles traitent de l'Ecclésiologie (Vl. LOSSKY), du 34e canon apostolique (E. KOVALEVSKY), de l'icone orthodoxe (L. OUSPENSKY) et de la confession avant la communion (H. SILVAIN).

Mi-septembre, à Rome est DÉCÉDÉE à l'âge de 86 ans, la comtesse Tatiana SOUCHOTINE, fille aînée de Léon Tolstoj, restée toujours fidèlement attachée aux idéaux sociaux de son illustre père.

Le 10 octobre l'Institut de théologie SAINT-SERGE à Paris a commencé une nouvelle année académique. Au total 41 étudiants se sont inscrits cette année, ressortissants des pays suivants : Allemagne (3), Finlande (1), Grèce (3), Russie (15), Serbie (14), Suisse (1), Syrie (4). Près de Saint-Serge un nouveau bâtiment vient d'être terminé, la BIBLIOTHÈQUE avec son clocher. La construction fut rendue possible grâce à un don de l'Église épiscopalienne des États-Unis [1].

Allemagne. — Le 11 août a été installé comme abbé de l'ABBAYE DE LOCCUM (Saxe inférieure) le Dr. LILJE, évêque luthérien de Hanovre. Le monastère, fondé en 1163 par des moines de Cîteaux, nouait depuis 1536 des relations avec la Réforme sans que, toutefois, l'organisation monacale ait jamais été entièrement supprimée. Le couvent sert maintenant de centre d'études théologiques pour pasteurs qui y complètent leur formation dans un cadre de vie communautaire. Le nouveau prieur est le Dr. FLEISCH, spécialiste en droit ecclésiastique. Dans le *Sonntagsblatt* qu'édite le Dr. Lilje, l'évêque W. STÄHLIN d'Oldenbourg publia peu après un article intitulé : *Il nous faut des com-*

1. *SŒPI*, 27 octobre.

munautés religieuses protestantes. L'A. y étudie la possibilité d'un renouveau spirituel dans l'Église évangélique grâce à des COMMUNAUTÉS FERMÉES. L'évêque rappelle l'existence d'ordres religieux dans la plupart des Églises non-romaines. L'Allemagne connaît entre autres la CONFRATERNITÉ ÉVANGÉLIQUE de Saint-Michel [1] et l'évêque voit dans de telles tendances « un symptôme de la transformation qui s'opère dans l'Église ».

Du 23 au 27 août a eu lieu à ESSEN un KIRCHENTAG des protestants allemands, qui avait pour mot d'ordre : « Sauvez l'homme ». L'assemblée a attiré l'attention d'un vaste public, en particulier des milieux catholiques [2].

Bulgarie. — Un DÉCRET gouvernemental du 12 juillet détache de l'Université de Sofia la FACULTÉ THÉOLOGIQUE. Celle-ci sera dorénavant un institut d'études théologiques supérieures dont la charge financière incombera désormais à l'Église orthodoxe bulgare [3]. — Les tiraillements entre le « SYNDICAT DES PRÊTRES BULGARES » et le reste du clergé deviennent de plus en plus patents. Ils se manifestent notamment dans le *Naroden Pastir* (organe du syndicat) d'une part, et le *Cŭrkoven Vestnik* (organe synodal) de l'autre, bien que ce dernier forcément ne puisse pas entièrement maintenir son indépendance. Le très progressiste secrétaire du Saint-Synode, l'archimandrite JONAS, tentait encore récemment dans ce journal de prouver la liberté dont jouirait actuellement l'Église en Bulgarie en rappelant l'existence à l'Université de l'État d'une faculté théologique orthodoxe. Cet argument devient donc nul. — Le *Cŭrkoven Vestnik* du 12 août rappelle avec insistance, dans sa partie officielle (en se référant à des prescriptions analogues du

1. Cfr *Chronique*, 1948, p. 314.
2. Cfr p. 430.
3. *CV* (Sofia), 25 juillet, p. 10.

patriarche Alexis de Moscou) [1], la nécessité de maintenir le DÉCORUM TRADITIONNEL sacerdotal et monastique : vêtements, cheveux et barbe.

Constantinople. — Le 14 septembre le Dr. Athénagore KOKKINAKIS a été consacré ÉVÊQUE par l'archevêque MICHEL, exarque du Patriarche œcuménique pour les paroisses orthodoxes grecques des deux Amériques. Le nouvel évêque avec le titre d'Élée, dirigera une cinquantaine de paroisses aux États-Unis et au Canada de l'Ouest avec résidence à San Francisco. — Le P. Ézéchiel TSOUKALAS, recteur du séminaire orthodoxe grec de BROOKLYN, Mass., est nommé évêque du diocèse de BOSTON et de la NOUVELLE ANGLETERRE. Au même moment, le Saint-Synode a élu évêque du siège de Nazianze le doyen de la cathédrale grecque de l'Annonciation à Boston, le P. Jacques KOUKOUZIS, qui sera chargé du séminaire historique de théologie de l'île de Halki [2].

Égypte. — Le patriarche copte Amba YOUSSAB a consacré évêque l'archiprêtre Ayoub BESHOY pour la communauté copte en AFRIQUE DU SUD et en NIGERIA, où il y a quelque 300.000 fidèles, descendants de coptes venus d'Éthiopie et d'Égypte.

Finlande. — L'Église orthodoxe finnoise a décidé de continuer à RECONNAÎTRE la juridiction du patriarche ŒCUMÉNIQUE et de ne pas se joindre au patriarcat de Moscou.

1. Cfr *ŽMP*, 1950, N° 1, p. 7. On y vise probablement le costume de *clergyman* : « Si le prêtre, comme à notre regret nous le voyons chez de nombreux ecclésiastiques, se comporte sans respect envers son habit ecclésiastique et préfère avoir l'air d'un *pater* catholique ou d'un pasteur luthérien, n'est-ce pas là un signe qu'il n'a pas encore abandonné d'autres habitudes séculières ? »

2. Cfr *Ortodoksia*, août, p. 345, et *The Orthodox Observer*, 1 oct., *passim*.

France. — A Strasbourg, du 24 au 28 août, a eu lieu une session de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE. Plusieurs réformés de France se sont alarmés, croyant que cette réunion avait pour principal objet le rétablissement de l'épiscopat dans l'Église Réformée. Ces inquiétudes furent occasionnées par un rapport du Dr. DANKBAAR sur l'Indonésie et sur les projets d'union des jeunes Églises presbytériennes avec des Églises du type anglican en terre de mission. L'assemblée recommandait l'exposé du missiologue néerlandais à l'attention des intéressés, en les mettant en garde contre certaines déviations historiques des Églises réformées occidentales. La tâche essentielle que s'était assignée la conférence consistait dans une réflexion théologique sur la NOTION RÉFORMÉE DE L'ÉGLISE et de ses ministres. Le pasteur Marc BŒGNER affirma à cette occasion que les Églises réformées, placées devant les questions que soulèvent le mouvement œcuménique et ses détracteurs, et aussi devant l'Église romaine, le conseil de l'Europe et les événements mondiaux, se doivent de PRÉCISER le sens qu'elles donnent à leur volonté de fidélité à Jésus-Christ, et d'organiser leurs institutions en vue d'un témoignage efficace dans le monde [1].

Grèce. — *LC* du 30 juillet signale que, pour remédier à la DÉFICIENCE aiguë dont souffre le RECRUTEMENT DU CLERGÉ, le Saint-Synode de Grèce a assoupli les conditions requises pour l'ordination sacerdotale. Durant une période de trois ans, même des laïcs n'ayant pas la formation théologique prévue, pourront être ordonnés prêtres.

L'archimandrite CARABINIS, de l'Église orthodoxe grecque de Paris, vient d'éditer une petite brochure en français sur l'APOSTOLIKI DHIAKONIA, l'intéressant mouvement de rénovation chrétienne en Grèce (Paris, 1950, 7, rue Georges

1. Cfr *Réforme*, 9 septembre.

Bizet). Signalons aussi deux articles dans l'*Eastern Churches Quarterly* (nº 6, Summer 1950) : P. HAMMOND, *The Present State of the Greek Church* ; D. SAVRAMIS, *A Lay Movement in Greece — Aktines.*

Norvège. — Sur ordre de son médecin, l'évêque Eivind BERGGRAV a résolu d'abandonner sa charge d'évêque d'Oslo et de primat de l'Église luthérienne de Norvège. L'évêque, qui est l'un des présidents du Conseil œcuménique, espère pouvoir poursuivre son activité dans ce domaine.

Suède. — Une MOTION déposée au parlement suédois tendant à SÉPARER L'ÉGLISE DE L'ÉTAT a été REPOUSSÉE à une grande majorité par les deux Chambres (89 voix contre 24 et 85 contre 15).

Dans la seconde chambre plus de la moitié des membres s'abstinrent soit par manque d'opinion bien nette, soit parce qu'une résolution concernant une nouvelle loi sur cette question va faire l'objet de prochaines discussions. Peu de voix se sont élevées directement contre l'état actuel des rapports entre l'Église et l'État mais certains membres du Parlement ont déploré que l'Église n'ait pas fait montre de vues plus larges et qu'au début du siècle elle se soit préoccupée davantage de sa propre liberté plutôt que des aspirations du socialisme vers l'amélioration des conditions de vie [1].

Yougoslavie. — Le nouveau patriarche orthodoxe, Mgr VINCENT (Vikenti), qui a été installé le 2 juillet, s'est félicité de ce que la liberté religieuse règne en Yougoslavie. Selon lui, les relations entre l'Orthodoxie et le Gouvernement s'améliorent. Le catéchisme est enseigné aux élèves des écoles primaires. L'armée a RENDU à l'Église orthodoxe serbe le plus ancien séminaire du pays et le palais patriarcal de Sremski Karlovci. 60 prêtres sont encore en prison, mais le Patriarche a déclaré que ce n'était pas pour des raisons d'ordre religieux.

1. *SŒPI*, 29 septembre.

Relations interorthodoxes. — CONSTANTINOPLE, MOSCOU ET L'AUTOCÉPHALIE POLONAISE. — Il résulte des informations venant de Constantinople que l'Autocéphalie polonaise constitue un NOUVEAU POINT DE FRICTION entre les deux métropoles religieuses orthodoxes [1].

En date du 11 juillet 1949, le patriarche ALEXIS de Moscou informait le patriarche œcuménique et les autres Églises autocéphales qu'une décision synodale prise à Moscou le 22 juin 1949, à la suite d'une demande de l'Église polonaise, avait conféré à celle-ci les droits d'une Église autocéphale et que le métropolite TIMOTHÉE de Bjalystok en assumerait provisoirement le gouvernement.

Le 23 février 1950, le patriarche ATHÉNAGORE répondait à la communication moscovite. S'il marquait sa joie du fait que l'Église de Russie avait finalement reconnu l'autocéphalie de l'Église de Pologne, le document patriarcal faisait les plus expresses RÉSERVES sur deux points ; *a*) cette autocéphalie avait été canoniquement érigée depuis 1924 et avait été reconnue par toutes les autres Églises ; *b*) depuis ce moment, cette Église possédait un chef reconnu par l'ensemble des Églises orthodoxes, le métropolite de Varsovie, Mgr DENYS, qui dans des circonstances particulièrement difficiles, s'était montré à la hauteur de sa tâche. Il terminait en exprimant l'espoir de voir ce dernier

1. Lorsqu'en 1924 le statut d'autocéphalie avait été accordé à l'Église orthodoxe en Pologne par le patriarcat de Constantinople, les Églises sœurs y avaient joint leur reconnaissance. Seule l'Église de Russie la lui avait refusée (Cfr *Ir.* XI, 1934, pp. 400-407). Les lendemains de la dernière guerre mondiale allaient modifier profondément la situation de l'orthodoxie polonaise : des quatre millions de fidèles qu'elle groupait entre les deux guerres, les abandons de territoire accordés à la Russie sur les frontières de l'Est n'allaient lui en laisser que 430.000. Des informations avaient permis d'apprendre que l'archevêque de Pologne Mgr DENYS, avait été déposé par le gouvernement et que son remplaçant présumé, Mgr TIMOTHÉE de Bjalystok, avait prié le patriarche ALEXIS de Moscou d'accorder à l'Église de Pologne l'autocéphalie (cfr *Chronique*, 1948, p. 312 et 420).

poursuivre son ministère à la tête de l'Église de Pologne et en appelait aux bons sentiments du patriarche Alexis.

Cette lettre patriarcale a-t-elle reçu de Moscou quelque réponse ? La presse religieuse n'en souffle mot jusqu'ici. Nous savons cependant que le Phanar a communiqué copie de ce document aux autres Églises. *Ortodoksia* nous donne le texte de la réponse reçue à Constantinople du patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie et le texte de la lettre adressée par ce dernier à Moscou [1].

Répondant au patriarche Athénagore, Mgr Christophore approuve pleinement sa protestation contre l'intervention arbitraire de l'Église russe dans les affaires ecclésiastiques polonaises et en souligne le caractère anticanonique. Son appréciation se fonde sur deux raisons : 1) Suivant la plus ancienne tradition de l'Église orthodoxe et unanimement admise par les autres Églises, seul le patriarche de Constantinople est en droit de proclamer l'autocéphalie d'une Église se trouvant dans les conditions requises à cette fin ; *b*) Dans le cas particulier de l'Église polonaise, son voisinage avec l'Église de Russie ne doit pas faire perdre de vue que la Pologne et les pays qui l'entourent reçurent le christianisme de deux apôtres venus de Constantinople, Cyrille et Méthode.

C'est en vertu de cette tradition que l'Église de Constantinople institua l'Autocéphalie polonaise en 1924 avec à sa tête le métropolite Denys, que, en plusieurs circonstances, les chefs des Églises reçurent comme un des leurs et qui fut d'ailleurs toujours honoré comme tel.

Écrivant au patriarche Alexis, Mgr Christophore rappelle qu'en juillet 1949 il se borna à accuser réception de la communication qui lui fut faite concernant l'intervention russe dans les affaires polonaises tout en réservant son opinion. Il reprend ensuite en substance ce qu'il a écrit au patriarche Athénagore, en exprimant l'espoir que le patriarche Alexis acceptera la proposition de Constantinople, seule canonique et légale.

Sous la plume de l'archevêque de CHYPRE, Mgr MACAIRE, nous relevons dans une LETTRE adressée au Patriarche de

1. Cfr *Ortodoksia*, XV, pp. 129 et 229.

Moscou la même prière instante de RESPECTER la décision prise antérieurement par Constantinople au sujet de l'autocéphalie de l'Église polonaise et de contribuer ainsi à renforcer l'unité dans le corps de l'Église.

ENTRE ARMÉNIENS. — Bien que le qualificatif d'« orthodoxe » ne soit pas usité en l'occurrence, mentionnons cependant sous cette rubrique qu'un COMITÉ de 21 membres de l'Église ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE de Turquie a SUSPENDU l'archevêque KEVORK ARSLANIAN, patriarche arménien de Constantinople, accusé de connivence avec le catholicos d'Etchmiadzin, en Arménie soviétique. Le comité a demandé au Gouvernement turc le pouvoir d'élire un nouveau patriarche. Des difficultés d'ordre canonique sont à prévoir. Le conseil a rétabli dans leurs charges un certain nombre de prêtres déposés par le patriarche Arslanian, déclarant qu'ils avaient répondu aux vœux de la communauté en s'opposant aux consignes d'Etchmiadzin [1].

The Star of the East, bulletin d'information sur l'Église syrienne de l'Inde et autres Églises orientales orthodoxes, dans un Éditorial, se montre inquiet au sujet du MANQUE D'UNITÉ entre les Églises de l'Orient et rappelle l'existence du *Fellowship* SAINT-THOMAS ET SAINT-PAUL, fondé il y a douze ans et dont S. A. le prince PIERRE de Grèce est actuellement un des protecteurs. Le but de cette association est de PROMOUVOIR L'UNION entre les Églises orientales par la prière et l'étude. On voudrait maintenant aussi y joindre l'action. Relevons cette phrase : « C'est la désunion parmi les autres Églises qui a rendu Rome si exclusive et rigide dans son attitude envers les autres Églises ». Le journal estime que le Mouvement œcuménique, de son côté, a déjà eu un bon effet sous ce rapport [2].

1. Cfr *LC*, 6 août.
2. Cfr *The Star of the East*, mars 1950, N° 3.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. —*Généralités.* — Notons deux événements à répercussions œcuméniques considérables : l'ENCYCLIQUE *Humani generis* du 12 août et l'annonce de la promulgation du DOGME DE L'ASSOMPTION, la veille de la fête du 15 août.

L'annonce du nouveau dogme a suscité d'assez violents remous au sein de l'ÉGLISE ANGLICANE. Une déclaration commune émanant des archevêques de Cantorbéry et d'York, le Dr. G. FISHER et le Dr. Cyrille F. GARBETT porte que « l'Église d'Angleterre tient en grande vénération la Mère de Notre-Seigneur mais estime que rien dans l'Écriture, ni dans l'enseignement de l'Église primitive, ne justifie la doctrine de son Assomption corporelle ». L'Église anglicane « refuse de regarder comme indispensable une doctrine qui n'est pas clairement contenue dans les Écritures ». Ils regrettent que l'Église romaine ait accru les différences dogmatiques au sein de la chrétienté, et ait ainsi gravement porté atteinte à la compréhension croissante qui se manifeste entre chrétiens, compréhension fondée sur la possession en commun de vérités fondamentales de l'Évangile [1]. La presse, tant profane que religieuse, se fait l'écho de nombreux correspondants qui partagent, oui ou non ou partiellement, le point de vue des autorités ecclésiastiques officielles. Les mêmes objections y sont soumises à l'examen ; l'opportunité de la proclamation y est discutée tout comme la nature du Magistère et de la tradition dans l'Église. La presse catholique enregistre ces échanges de vue. L'assemblée générale des MODERN CHURCHMEN, extrême gauche du clergé anglican, qualifia l'Assomption de « dogme périmé » et vota une MOTION approuvant le communiqué des archevêques. Des voix discordantes se firent entendre particulièrement concernant le dernier alinéa de ce communiqué relatif aux CONSÉQUENCES prétendûment fâcheuses de la promulgation du dogme au point de vue unioniste. La position romaine, quant à son lucide critère de la vérité est au contraire considérée par plusieurs comme étant de nature à faciliter plutôt les relations dans le domaine de la coopération pratique, puisqu'elle élimine toute illusion et tout malentendu. Tel est notamment l'avis du *Church of England Newspaper* [2] qui étend

1. *CT*, 18 août.
2. *CEN*, 22 sept., p. 6.

sa remarque à l'encyclique *Humani generis*, tout en constatant que des distances « astronomiques » séparent les conceptions catholique-romaine et anglicane de la notion de l'autorité. Ce journal ne partage donc pas le sentiment du *Church Times*[1] suivant lequel la proclamation du nouveau dogme constituerait un coin enfoncé entre Rome et le reste de la chrétienté, ce qui impliquerait qu'auparavant il existait déjà une certaine union entre eux. Selon *CEN*, même les anglo-catholiques se rendront dorénavant compte, malgré leurs ressemblances extérieures, qu'ils sont avant tout des protestants et des évangéliques. *CT*[2] estime que les protestants continentaux, chez lesquels il relève un renouveau catholique comparable à ce que fut pour l'Angleterre le Mouvement d'Oxford, se tourneront désormais vers la communion anglicane pour en obtenir direction et assistance.

A LA CONVOCATION DE CANTORBÉRY du début de septembre, le Dr. Fisher en revient à sa première déclaration, sans faire montre de plus de compréhension devant l'attitude de l'Église catholique, et déplore que celle-ci rende la coopération de plus en plus difficile par son indépendance et son intransigeance doctrinale. Cette intransigeance ressort encore spécialement, selon lui, de l'encyclique *Humani generis* qui « contient des déclarations et arguments si éloignés de la vérité chrétienne, telle que la professent les Églises non romaines, que leur publication et leur application ne peuvent qu'augmenter l'isolement de l'Église catholique et accroître les difficultés de toute tentative de rapprochement »[3].

Le Dr. Cyrille F. Garbett, archevêque d'York, a également repris les termes de la protestation du mois d'août, dans une allocution devant la Convocation du début d'octobre. Après avoir affirmé que l'Église anglicane est l'ancienne Église catholique du pays (à ce moment chacun avait encore présentes à la mémoire les festivités jubilaires de la restauration de la hiérarchie catholique romaine), le Dr. Garbett ajoutait qu'elle est aussi une Église réformée, faisant appel aux Écritures et respectant la liberté spirituelle de ses membres. Il exprimait néanmoins le souhait de voir l'Église anglicane dotée d'une cour d'appel suprême à laquelle on pourrait en référer pour des cas graves[4]. Par ailleurs, l'archevêque rendit hommage à

1. *CT*, 18 août.
2. *Id.*, 15 sept.
3. Cfr *SŒPI*, 22 septembre.
4. Probablement une allusion aux cas du Dr. BARNES, évêque anglican de Birmingham, et du Dr. WRIGHT, professeur au St. Augustine's College,

l'Église romaine, à la personne de son chef actuel, « à la dévotion de ses millions de membres, à sa grandeur comme école de saints, à sa fermeté dans la défense d'une foi surnaturelle et au courage de tant de ses prêtres et laïcs devant la persécution communiste ». Un tel langage paraît plus heureux que celui du Dr. Fisher qui, dans son discours mentionné plus haut, met l'attitude catholique romaine en parallèle avec un autre obstacle à l'entente et à l'union : la tyrannie du communisme athée et impérialiste ; il y dénonce le totalitarisme sous toutes ses formes : le matérialisme séculier ou l'humanisme athée aussi bien que l'« autoritarisme ecclésiastique ».

Dans une allocution à Cantorbéry le dimanche 17 septembre, l'évêque catholique de Southwark, Mgr COWDEROY, a combattu l'idée que le Pape voulût élargir le fossé séparant le siège apostolique des non-catholiques en proclamant le dogme de l'Assomption. Mgr Cowderoy estime que, eu égard aux divergences de foi et de morale au sein même de l'Église anglicane (allusion au Dr. Barnes et au Dr. Wright) l'idée de la *corporate reunion* est chimérique (« fantastic ») et que ce sont les anglicans eux-mêmes qui aggrandissent la brèche entre les deux confessions [1]. En réponse, le *Church Times* du 29 septembre publie une lettre ouverte du doyen de Chichester, le Très Rév. A. S. DUNCAN-JONES. Tout en s'excusant de cette polémique, *CT* en rejette la responsabilité sur les catholiques qui mettraient à profit les cérémonies de la hiérarchie catholique pour attaquer l'Église d'Angleterre. La lettre commence par abonder dans le sens de l'allocution de Mgr Cowderoy : au point où les choses en sont actuellement — et où elles en resteront sans doute encore longtemps — une union entre les deux communions est inconcevable, mais les desseins de Dieu nous demeurent inconnus et ses jugements qui opèrent déjà dans l'histoire de notre temps, amènent de grands changements. La déclaration papale éclaire d'un jour nouveau une situation interconfessionnelle qui désormais apparaît nettement comme consti-

à Cantorbéry. Le premier, qui, il y a quelques années, fit sensation par la publication du livre *La Naissance du Christianisme,* venait de récidiver par un sermon retentissant pour recommander l'euthanasie. Le Dr. WRIGHT dans une conférence récente devant l'Union des *Modern Churchmen,* mettait en cause le *natus ex virgine.* Il a été publiquement désavoué par l'archevêque de Cantorbéry dans une déclaration à la presse, le 23 août dernier, ce qui d'ailleurs par certains est considéré comme un abus de pouvoir de la part de l'archevêque (cfr par ex. *The Church of England Newspaper,* 15 sept., p. 5).

1. *Kentish Gazette and Canterbury Press,* 22 septembre.

tuant une impasse. Le doyen estime que la foi du catholique exige une « obéissance aveugle » et tout extérieure. Il nie que le cas du Dr. Barnes ou des *Modern Churchmen* soit typique pour l'Église d'Angleterre.

L'annonce du dogme de l'Assomption a également suscité des réactions chez les PROTESTANTS FRANÇAIS. Les pasteurs Pierre MAURY (président du Conseil national de l'Église réformée de France) et Étienne MEYER (inspecteur ecclésiastique de l'Église luthérienne de France) ont simultanément fait connaître leur sentiment dans l'hebdomadaire *Réforme* [1]. Le pasteur Maury aussi va jusqu'à se demander si la décision vaticane n'implique pas la volonté de rendre les distances entre les catholiques et les autres chrétiens infranchissables aux bonnes volontés œcuméniques, tant à l'intérieur qu'en dehors de l'Église de Rome. L'impossibilité de comprendre la position catholique se remarque ici davantage encore que chez les anglicans. Le pasteur Meyer, de son côté, estime que la promulgation du dogme, de même que l'Instruction *Ecclesia catholica* publiée en février dernier, constituent un pas en arrière sur le chemin de l'œcuménisme. « En ce qui nous concerne, nous luthériens, nous nous en tiendrons à l'attitude du Réformateur : tout ce qui n'est pas prouvé par l'Écriture est un obstacle à toute entente ». Dans le même ordre d'idées, il faut citer aussi une phrase du pasteur Marc Bœgner lors de la réunion de Strasbourg (cfr supra p. 417), où il inculquait la nécessité de préciser l'attitude protestante, entre autres, devant les questions posées par l'Église catholique « pour qui l'Année Sainte devait être l'année du grand retour et qui sera peut-être celle de la grande séparation ». D'ailleurs à l'Assemblée, Générale du protestantisme français, qui s'est tenue en octobre à Nancy, le pasteur Bœgner à critiqué explicitement la promulgation et affirmé que cette définition dogmatique était dirigée contre la Réforme.

En ALLEMAGNE, cinq professeurs de la faculté évangélique de Heidelberg ayant à leur tête le prof. E. SCHLINK, ont rédigé, en leur qualité de membres d'un groupe œcuménique, un exposé de leur point de vue au sujet du dogme de l'Assomption corporelle de la

1. Cfr *Réforme*, 2 septembre. Dans le même journal des articles de Jean Bosc et de Pierre BOURGUET sur l'encyclique *Humani generis* et le nouveau dogme (16, 23 et 30 septembre ; 14 et 21 octobre).

2. *Id.*, 9 sept.

Vierge Marie [1]. Nous y retrouvons les mêmes objections : Pas d'évidence, ni scripturaire, ni historique, ni théologique. Nous y lisons aussi le même reproche : « Dans la perspective des efforts de notre temps vers l'unité chrétienne, la proclamation de ce dogme ne peut être interprétée que comme une opposition fondamentale de la part de l'Église de Rome ». Et, en fin de compte, la même méconnaissance de la nature de l'Église et de la doctrine catholique de la tradition. Les professeurs déclarent ne pas pouvoir « prendre la défense de ce dogme fondé sur un mythe sans aucun fondement théologique ».

Le clergé VIEUX-CATHOLIQUE, réuni à l'occasion d'une semaine internationale à Amersfoort (Pays-Bas) du 21 au 29 août, a déclaré le nouveau dogme « non-recevable pour les Églises vieilles-catholiques » [2].

Du côté ORTHODOXE, une grande réserve inspire jusqu'ici les périodiques au sujet de l'initiative du Souverain Pontife. Le chroniqueur des questions œcuméniques de *Pantainos* [3] en dit quelques mots. Il constate tout d'abord que s'il existe en ce point une différence de tradition entre l'Orient et l'Occident, elle n'est que minime. L'Orthodoxie évite de formuler la foi et la tradition. Contrairement au dogme de l'Immaculée Conception et à celui de l'infaillibilité, les orthodoxes admettent que la tradition veut et que la foi proclame que le corps de la Mère de Dieu ne soit pas demeuré dans le tombeau. *P* ne croit pas à la nécessité de décréter actuellement ce dogme. Faisant allusion aux réactions qui se sont produites en Angleterre, il poursuit : « Il est naturel que tous les Anglicans — sauf une petite fraction de la Haute Église — ne voient pas avec satisfaction se préparer cette nouvelle proclamation *ex cathedra*. L'Église anglicane, dont la doctrine diffère de celle de l'Occident et de l'Orient quant à la notion et à l'essence de la tradition, n'acceptera pas ce dogme puisque la Sainte Écriture n'en dit rien ». Mais *P* estime que « les anglicans n'ont pas le droit de proclamer que l'Assomption de la Mère de Dieu est quelque chose d'étranger à l'Église ».

Le même chroniqueur écrit un mois plus tard : « Du point de vue orthodoxe, il n'est pas possible de poser la question sur la base des

1. Publié par le Christian Kaiser-Verlag, Munich. Cfr *SŒPI*, 20 octobre.
2. *Id.* 8 septembre.
3. *Pantainos*, 1er septembre.

conceptions anglicanes. Les orthodoxes croient à la Dormition de la Mère de Dieu et la Tradition leur rapporte le transfert de son corps. Certes, la foi de l'Orthodoxie n'est pas formulée dans un dogme, mais celle-ci exige de ses enfants qu'ils lui donnent leur adhésion.

Les Anglicans feraient bien de ne pas s'insurger plus longtemps : la Réforme a éteint plusieurs traditions de foi dans l'Église anglicane. Les orthodoxes le savent et comprennent ainsi le sens de la communication (des prélats anglicans) qui, malgré tout, développe une conception de la Tradition étrangère à celle de l'orthodoxie »[1].

Un groupe de prêtres catholiques, de différents pays, tant séculiers que religieux, spécialement versés dans l'étude des PROBLÈMES UNIONISTES, s'est rencontré du 19 au 22 septembre à l'abbaye de GROTTAFERRATA, près de Rome. Plusieurs d'entre eux ont fait un rapport sur le développement des relations interconfessionnelles et les activités catholiques en faveur de l'unité chrétienne dans leurs pays respectifs.

Voici le relevé des exposés :

R. P. DUMONT, O. P., sur le Centre d'Études « Istina » et ses rapports avec les théologiens russes orthodoxes.

R. P. DOM BEDE WINSLOW, O. S. B., sur le travail unioniste effectué par et autour de la revue *Eastern Churches Quarterly*.

R. P. Dom Columba CARY-ELWES, O. S. B., sur la question des rapports entre l'anglicanisme et le catholicisme en Angleterre.

R. P. MORILLO, S. J., sur l'œuvre missionnaire de l'Orient Chrétien qu'il dirige en Espagne.

M. l'abbé CHAVAZ, de Genève, sur l'état en Suisse des rapports entre les confessions.

R. P. van den BERK, A. A., sur l'œuvre hollandaise « Apostolaat der Hereniging » et son activité.

R. P. Dom WARNACH, O. S. B., sur le développement des contacts entre catholiques et chrétiens évangéliques en Allemagne.

R. P. Courtney MURRAY, S. J., sur la façon dont se pose au regard du catholicisme la question du protestantisme aux États-Unis.

Le R. P. BOYER, S. J., organisateur de cette rencontre, fit part des impressions de son séjour à Amsterdam durant la conférence de 1948.

1. *Id.*, 1er octobre.

Un Comité de continuation se composant de trois membres fut constitué. Il comprend le R. P. BOYER (directeur d'*Unitas*), le R. P. DUMONT, O. P. (du Centre d'Études *Istina*) et le R. P. O. ROUSSEAU, O. S. B. (Directeur d'*Irénikon*). S. S. PIE XII a reçu les congressistes en audience dans sa résidence de Castelgandolfo.

Des JOURNÉES D'ÉTUDES théologiques se sont tenues au prieuré d'Amay à CHEVETOGNE au début de septembre et au début d'octobre. La première série faisait suite aux journées d'études orientales inaugurées en 1947 [1]. Elle fut présidée par Mgr J. LEBON, l'éminent professeur de patrologie à l'Université de Louvain et honorée d'une visite de la part de Mgr CHARUE, évêque du diocèse. La seconde série avait pour thème la PRÉDICATION et la CATÉCHÈSE, envisagées dans la tradition catholique à travers les âges et dans les pratiques catholiques, orthodoxes et réformées. Les points de vue non catholiques furent exposés par des représentants des confessions respectives.

Avec les Orthodoxes. — On trouvera ailleurs dans ce numéro, sous la rubrique *Notes et Documents*, quelques commentaires orthodoxes sur l'Instruction du Saint-Office *Ecclesia Catholica*, pour compléter notre dernière chronique (pp. 318-322) à ce sujet.

Avec d'autres chrétiens. — *En Angleterre.* — Sous le titre « La réponse au communisme » le CHRISTIAN COUNCIL composé de catholiques, anglicans et non-conformistes a tenu début octobre à Lincoln deux réunions publiques. Ce comité, dont l'activité s'exerce déjà depuis plusieurs années, projette une série de discussions sur le foyer et la famille [2].

Le mouvement THE SWORD OF THE SPIRIT (Le glaive de

1. Cfr *Chronique*, 1947, p. 434.
2. *Catholic Herald*, 13 oct.

l'Esprit), fondé par le cardinal Hinsley, célébra au mois d'août son dixième anniversaire. A cette occasion, le bulletin du mouvement a paru sous une nouvelle forme [1] et plusieurs articles en font l'historique.

On y rappelle que le *Sword of the Spirit* ne fut pas fondé en vue d'une action chrétienne commune. Le mouvement acquit au début ce caractère lorsqu'il s'avéra que plusieurs autres chrétiens désiraient, tantôt individuellement tantôt collectivement, y collaborer et accepter sa direction dans la confrontation des points de vues relatifs aux problèmes spirituels nés de la guerre et dans la défense des traditions chrétiennes de l'Europe (p. 31). Le mouvement s'accrut donc de nouveaux membres-associés non-catholiques. Des comités et conférences mixtes furent organisés en diverses et nombreuses occasions, — fait de guerre, sans doute et qui a, hélas, cessé avec elle, mais qui par ailleurs a peut-être amélioré les relations entre prêtres, clergymen et ministres (p. 37). Douglas WOODRUFF, dans ses réflexions sur la première décade du mouvement, doit convenir « que les catholiques en 1940 ne furent pas prêts pour la direction que le cardinal Hinsley entendait leur confier. En tant que collectivité, nous étions encore trop insulaires et trop peu conscients des responsabilités de notre appartenance à l'Église universelle » (p. 39). Le P. John MURRAY, S. J., fait l'historique de la coopération entre catholiques et non-catholiques qui fut surtout stimulée par la lettre parue dans le *Times* du 21 décembre 1940 et émanant du cardinal Hinsley, des archevêques de Cantorbéry et d'York et du modérateur du *Free Church Federal Council.* Cette lettre contenait les dix célèbres points relatifs à une base chrétienne d'action sociale et internationale commune. Cette collaboration atteignit son point culminant au milieu de 1943 ; depuis elle alla en décroissant jusqu'à cesser complètement sous cette forme aujourd'hui. Une certaine méfiance envers cette collaboration se faisait sentir aussi bien chez les uns que chez les autres, et si l'atmosphère de sympathie et la conscience des intérêts communs constituaient un acquis précieux, les difficultés demeuraient nombreuses : conceptions différentes de l'Église ; de l'autorité et de la vérité ; divergences de langage : l'oreille catholique ne comprenait pas bien des mots tels

1. *The Sword,* septembre.

que « témoignage » ou « message prophétique ». La prière même révélait une différence psychologique marquée [1].

A l'occasion du centenaire de la RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE ROMAINE en Angleterre et au Pays de Galles, le *Manchester Guardian* écrit que « la vieille peur panique de Rome a, pour une grande part, disparu ». « En 1850, écrit le même journal, nous avons encore publié un article contre la remise du chapeau de cardinal à un prélat anglais. Aujourd'hui, c'est une autre menace rouge qui plane sur le monde » [2].

En Allemagne. — M. Reinold von THADDEN-TRIEGLAFF, président du Rassemblement des protestants allemands, a été invité au 74e KATHOLIKENTAG à Passau (1-3 septembre). Il a ainsi rendu la visite faite au KIRCHENTAG évangélique d'Essen [3] par Karl ZU LOEWENSTEIN. Dans son discours, M. von Thadden a dit que Essen l'avait mis en mesure d'apporter au *Katholikentag* une triple requête : les laïcs protestants demandent aux catholiques de croire qu'ils désirent ardemment obéir à Dieu ; qu'ils aiment leur Église dans laquelle ils servent Jésus-Christ, le seul Seigneur ; et qu'ils souhaitent que catholiques et évangéliques ne se séparent pas. Il souligna la nécessité de résister en commun à l'Adversaire du Christ et de la communauté chrétienne. Un des sujets des cercles d'études concernait la COOPÉRATION entre catholiques et protestants [4].

Parlant à Altötting sur ce thème, le P. Max PRIBILLA exposa comment les grands espoirs des débuts du mouvement unioniste ne se sont pas réalisés et ne le pouvaient

1. La Chronique précédente (p. 318, 323-324) signalait que dans les milieux anglicans existe le désir de reprendre des consultations sur une nouvelle coopération.

2. Cfr *CIP*, 3 oct.

3. Cfr ci-dessus p. 415.

4. *Ü*, 15 sept. ; *SŒPI*, 8 sept.

pas, mais que les différents efforts ont conduit à de NOUVELLES CONNAISSANCES qui sont d'une importance décisive :

1) Les dialogues théologiques ont montré qu'aujourd'hui, et encore pour longtemps, une union dogmatique et organique des Églises chrétiennes n'est point possible. Le primat juridique du Pape reste le point névralgique pour ce qui concerne la relation entre protestants et catholiques. « Dans aucune partie du protestantisme il n'y a un mouvement marquant vers Rome ».

2) Il est désormais évident que les Églises sont devenues grandement étrangères l'une à l'autre, en se développant chacune dans un sens différent.

3) Toutefois, elles sont devenues aussi conscientes à présent que le schisme dans la foi est un grand mal et contredit la volonté expresse de Jésus-Christ. Devant la détresse des missions et la menace du communisme athée, la désunion constitue un terrible affaiblissement du christianisme, intérieurement et extérieurement. Tout cela ébranle les âmes et les pousse à s'entendre. C'est le moment de l'épuration des sentiments, sous certain rapport plus importante et plus difficile, et devant Dieu plus agréable, que la correction des erreurs. Il s'agit de voir dans l'autre un frère dans le Christ et un compagnon de combat. Le monde appelle aujourd'hui partout le bon Samaritain. Une tâche immense s'impose encore avant de parvenir à une entente dans la foi. « Nous avons besoin d'une THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE qui ait de la compréhension pour la foi des autres, surtout en reconnaissant la préoccupation fondamentale qui la caractérise ». Les connaissances et l'expérience sont très importantes, mais pour le reste l'homme doit apprendre qu'ici on ne peut pas faire grand'chose. Il ne s'agit pas tellement de chercher et de créer des occasions, mais de bien utiliser celles qui se présentent toutes seules. Patience et prière peuvent abolir les conséquences de l'impatience du passé [1].

Dans l'hebdomadaire berlinois, *Die Kirche*, le Dr. Otto DIBELIUS, évêque évangélique de Berlin, a exposé le point de vue protestant envers le mouvement *Una Sancta*.

1. *U*, id.

Il constate que l'Église catholique et l'Église évangélique en Allemagne se trouvent actuellement en un état de proximité qui eût semblé, il y a peu de temps encore, impossible. Seulement ce phénomène, qui date de 1933, ne signifie pas un rapprochement entre Églises, mais un rapprochement entre des membres individuels des deux confessions. Le *Monitum* du 5 juin 1948 aurait dû enlever les illusions chez certains. « Il n'y a pas d'union entre les deux Églises. Il n'y a qu'un ici et là évangélique ou catholique. Une « troisième confession » comme union des deux autres est impossible ». Toutes les tentatives d'union ou de rapprochement d'ordre théologique doivent échouer, malgré l'apparence prometteuse. Il n'y a que l'alternative : « ou le christianisme évangélique vaincra le christianisme catholique, ou inversément. Rome et Wittenberg ne se rapprocheront pas, à moins qu'on ne prenne le chemin de l'*Aufklärung* (l'indifférence confessionnelle) ; mais personne ne le voudra ». Seulement, la haine de la chose ne fera pas oublier l'amour de la personne.

Dans une conférence radiodiffusée, l'évêque luthérien Wilhelm STÄHLIN s'est montré moins réticent, tout en reconnaissant l'existence d'oppositions graves entre les deux confessions. Le fait que l'Église catholique se déclare être, entre autres dans l'Instruction de février, en possession de la pleine vérité lui paraît difficilement acceptable. Bon nombre de malentendus et de différences de langage sont encore à dissiper avant d'atteindre aux véritables problèmes, au nombre desquels il cite la vénération des saints et plus particulièrement la dévotion mariale. Un des problèmes les plus difficiles est celui de la nature de l'Église avec ses nombreuses questions connexes dont le droit et sa relation avec l'amour et l'opération du Saint-Esprit [1].

M. G. STECK publie dans *Die Stimme der Gemeinde*, 1950, nº 8 et 9, un commentaire de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* destiné à « une rencontre sans illusions » avec le catholicisme. Il est curieux de voir le même journal s'insurger contre l'évêque O. Dibelius ci-dessus cité, à qui il

1. *Ibid.*

reproche de vouloir faire « une cathédrale épiscopale » de l'église Sainte-Marie de Berlin. Le journal se demande si bientôt ne suivra pas aussi la crosse « visible ou non ».

Le jeu d'OBERAMMERGAU de cette année a eu un EFFET ŒCUMÉNIQUE remarquable. La jeunesse protestante de Bavière à procuré à des milliers de spectateurs non catholiques, venant de divers pays, l'occasion d'établir des CONTACTS au moyen de discussions et de causeries. L'évêque luthérien Jean PAUTKE de Lubeck estime qu'à Oberammergau « l'Église une et sainte, la communauté de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ est représentée d'une façon si parfaite qu'elle ne pourrait l'être mieux dans ce monde imparfait. Nous nous unissons à d'innombrables chrétiens catholiques et évangéliques pour remercier Dieu d'avoir pu y assister »[1].

A EBERSWALDE (Allemagne, zone russe) existe depuis deux ans une association qui réunit catholiques et protestants. Celle-ci s'efforce de protéger les cimetières de toute déprédation et a installé sur la place centrale de la ville un grand tableau d'affichage donnant des nouvelles religieuses. Des CONFÉRENCES ont été organisées, où un prêtre catholique et deux pasteurs exposèrent les sujets, sur le thème du Rassemblement d'Essen : Sauver l'homme. Le succès a dépassé toute attente. Plus de 1500 personnes y assistèrent[2].

Autres milieux. — A TORRE PELLICE (Italie) s'est tenue du 25 au 28 septembre une conférence des Églises protestantes des pays latins d'Europe. Cette conférence, qui avait été convoquée par le Département d'Entr'aide des Églises du Conseil œcuménique, s'est tenue sous la présidence du pasteur BŒGNER. Dans une résolution ayant trait à la LIBERTÉ

1. *SŒPI*, 22 sept. et *U*, 1er août.
2. *SŒPI*, 3 novembre.

RELIGIEUSE, elle a manifesté le désir que l'Église catholique romaine prenne nettement position sur ce point.

Au début d'août, ont repris les « CONVERSATIONS D'OSBY » (Suède) organisées par le Dr. ROSENDAL de l'Église suédoise. Les discussions auxquelles prirent part des représentants des diverses confessions, catholique, orthodoxe, anglicane, vieille-catholique et luthérienne, portaient sur le vaste sujet comprenant la création, la chute, le péché, la grâce et la restauration de l'*Imago Dei* [1].

Grâce à l'ACTION CONCERTÉE de prélats grec-catholiques et grec-orthodoxes auxquels s'était joint le chef de la communauté évangélique arabe, l'Assemblée constituante de SYRIE a, en sa séance du 3 août, adopté à une grande majorité le texte amendé de l'art. 3 de la nouvelle Constitution. Suivant cet amendement, l'islamisme n'est plus déclaré religion d'État. Il demeure cependant la religion obligatoire pour le Président de la République alors que, par ailleurs, le *Figh* islamique (ancienne jurisprudence) sera la base principale de la législation publique [2].

En INDE, des membres des Églises catholique romaine, jacobite, Mar Thomas et de l'Inde du Sud se sont rencontrés le 16 juillet à KOTTAYAM (Travencore) où ils ont examiné comment il conviendrait de célébrer le 19e centenaire de l'arrivée de l'apôtre saint THOMAS aux Indes. On émit le vœu de voir considérer dorénavant la fête de saint Thomas comme un jour de fête nationale pour les chrétiens de l'Inde entière [3].

En UNION SUD-AFRICAINE, les conférences *Peter Ainslie*

1. Cfr Fr. FITCH, *A Visit to the Church of Sweden*, dans *The Cowley Evangelist*, november, p. 166.
2. Cfr *Le Lien*, sept.-oct., p. 215-218.
3. Cfr *SŒPI*, 29 sept. et Chronique p. 71.

Memorial Lectures inaugurées l'an dernier et organisées par un comité interconfessionnel d'ecclésiastiques et d'universitaires, se sont tenues pour la seconde fois au mois d'août. Cette réunion a également suscité de l'intérêt chez les catholiques.

Aux États-Unis, le *Living Church*, citant un ÉDITORIAL très irénique du *Catholic World* (« Un souffle d'air frais dans l'atmosphère étouffante des relations interconfessionnelles ») exprime le désir de voir surgir un « CARDINAL MERCIER AMÉRICAIN, qui serait prêt à entrer en conversation tant avec les chefs du Conseil œcuménique sur une base pratique selon la méthode d'Amsterdam, qu'avec les chefs de l'Église épiscopalienne sur une base semblable à celle de Malines ». Chez nous, ajoute le journal, nous avons besoin d'un autre Lord Halifax [1].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 5 août 1950, le patriarche ALEXIS de Moscou, le catholicos KALLISTRATOS de Georgie et le catholicos GEORGES VI de l'Église arménienne, se sont rencontrés à Tiflis (Caucase) et y ont élaboré un « APPEL A TOUS LES CHRÉTIENS DU MONDE » en faveur de la paix, en se référant au manifeste de Stockholm [2]. Ces prélats s'adressent à « tous les révérends chefs des Églises chrétiennes » (sauf en ce qui concerne les fidèles catholiques auxquels ils en appellent directement) contre les « fauteurs d'une nouvelle guerre », au nombre desquels ils rangent, comme on sait, le « Vatican ». Le Dr. G. FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, a envoyé le 13 août une LETTRE au patriarche Alexis dans laquelle, tout en s'associant aux sentiments pacifiques du Patriarche, il décline son invitation, en lui rappelant la résolution de la

1. *LC*, 27 août.
2. Cfr *Nouvelles Russes*, 11 août. L'Appel a paru dans la *Pravda* du 5 août.

conférence de Lambeth 1948 relative à la guerre et la paix. Le problème de l'énergie atomique ne peut être traité isolément ; il n'est qu'un aspect de la tragique situation actuelle qui voit, l'un après l'autre, les accords internationaux faire faillite. Il faut donc d'abord un profond changement d'attitude. En terminant, l'archevêque note que ces divergences d'opinion sont surtout de caractère politique et qu'elles n'affectent en rien l'unité de sentiments qui le lie au Patriarche dans leur désir commun de paix. « Je me réjouis toujours des relations fraternelles et chaleureuses qui existent entre l'Église orthodoxe russe et l'Église anglicane et je demeure fort désireux de les étendre et de les approfondir autant que possible »[1]. *LC* remarque à ce propos que le Dr. Fisher retourne élégamment vers les Russes l'accusation qu'ils avaient lancée lors de l'assemblée d'Amsterdam, et suivant laquelle ils reprochaient aux Églises d'Occident de s'engager sur le terrain politique[2]. L'archevêque, de son côté est convaincu que l'Église russe est dans l'impossibilité de s'informer suffisamment sur ce qui se passe dans le monde.

Du 2 au 6 octobre une CONFÉRENCE « TRIPARTITE » réunissant des membres anglicans, presbytériens et orthodoxes (ces derniers, venus des milieux orthodoxes russes de Paris) s'est tenue à ELFINSWARD (diocèse anglican de Chichester). Ils appartenaient tous au mouvement des Étudiants chrétiens. Une journée fut consacrée à chacune des trois communions représentées. Le Rév. A. C. HEBERT, S. S. M., parla de l'anglicanisme ; l'Orthodoxie fut présentée par le prof. ZANDER, et le prof. BURLEIGH d'Édimbourg fit un exposé sur l'Église presbytérienne d'Écosse. L'on s'est efforcé de sonder la vie ecclésiastique de chacune

1. *CT*, 25 août ; *SŒPI*, 1 sept.
2. *LC*, 3 sept.

des confessions, et la participation à la vie liturgique des uns et des autres y contribua singulièrement [1].

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Une grande INQUIÉTUDE et un « état de tension » règne dans les milieux anglicans à propos des pourparlers annoncés entre les représentants de l'Église anglicane et les non-conformistes [2]. Le Dr. G. FISHER, dans la Convocation du début de septembre, a donné l'assurance que les DISCUSSIONS sur le rapport qui est attendu pour la fin de 1950 ne commenceront à la Convocation de Cantorbéry qu'au moins UN AN APRÈS la publication du document. Cette discussion n'aura donc pas lieu en mai prochain, comme certains l'avaient redouté [3].

En vue de ces discussions sur les possibilités d'union avec les non-conformistes, des PRIÈRES SPÉCIALES ont été recommandées par le Conseil pour la défense des principes ecclésiastiques (CDCP). Ce Conseil a tenu sa 8e conférence annuelle le 31 mai et le 1er juin. Sur un feuillet de prières destiné à une large diffusion la CRAINTE est exprimée que ces négociations ne reçoivent le même déroulement fâcheux que celles de l'Inde méridionale, ce qui entraînerait un conflit des consciences, des divisions dans l'Église d'Angleterre et finalement la dissolution de la communauté anglicane. Il s'agit de tenir fermement aux « principes vitaux de Foi et Constitution qui nous ont été transmis depuis l'âge apostolique » et d'éviter un « *South India* chez nous ». A la conférence de mai-juin l'ABBÉ DE NASHDOM constate que *South India* était en quelque sorte devenu un moyen pour arriver au but : l'établissement d'une fédération pan-protestante en Angleterre, mais ce serait la ruine de l'Église anglicane. Le Rév. PAWLEY, recteur d'El-

1. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, sept.-oct., pp. 18-19.
2. Cfr Chronique p. 329.
3. *CT*, 15 sept.

land et le Dr. E. L. MASCALL d'Oxford ont parlé dans le même sens [1].

Le RAPPORT *Catholicity* présenté à l'archevêque de Cantorbéry en 1947 est actuellement complété par un NOUVEAU RAPPORT intitulé *The Catholicity of Protestantism* (Lutterworth Press), composé par un groupe de théologiens des Églises libres. Les mêmes questions sur le conflit entre les traditions catholique et protestante, posées dans le temps par le Dr. Fisher, ont été mises à l'étude ici. On y corrige la description du protestantisme faite dans *Catholicity* en se référant fréquemment aux œuvres de Luther. En conclusion la nécessité d'étudier de plus près la nature de l'autorité et l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Église se fait de plus en plus sentir [2].

L'évêque de Derby, le Dr. A. E. J. RAWLINSON, président anglican du Comité mixte pour les pourparlers entre les représentants de l'archevêque de Cantorbéry et des Églises évangéliques libres, vient de publier un livre : *Problems of Reunion* qui n'est pas précisément de nature à dissiper les inquiétudes relevées. L'A. se demande si l'Église anglicane ne devrait pas, pour sortir de son isolement, s'engager davantage dans la voie du christianisme évangélique puisque l'unité avec Rome ou avec l'Orthodoxie n'est pas à prévoir de si tôt. Il blâme ceux qui refusent de donner leur consentement aux schèmes de réunion avec les groupements protestants ainsi que la minorité des évêques qui en 1948 à Lambeth se déclarèrent contre le schème de l'Inde méridionale [3].

1. *Faith and Unity*, N° 51 et 52. Le numéro de novembre-décembre (53-54) publie une étude du prof. Louis A. HASELMEYER sur le *Sacerdoce et la Réunion*, où sont examinés les divers « schèmes de réunion ».

2. Cfr *Theology* d'octobre. Ces publications, ainsi constate cette revue, « montrent que les conditions pour la réconciliation théologique sont beaucoup plus favorables qu'on n'aurait pu supposer » (p. 362).

3. *Problems of Reunion* (Eyre and Spottiswoode, Londres 1950), chap. X : *The Future of Anglicanism*.

Église de l'Inde méridionale. — Le Most Rev. Arthur M. HOLLIS de Madras, modérateur de la CSI, a visité les U. S. A. après avoir fait une tournée en Angleterre [1]. *LC* du 24 septembre publie une de ses INTERVIEWS dont nous empruntons ce qui suit :

La CSI compte environ 1.100.000 fidèles répartis sur 14 diocèses. 4 des 14 évêques furent membres de l'épiscopat anglican. La plupart des membres du clergé, au nombre de 1.000 environ, sont des Indiens. Si le problème de la CSI est à la fois théologique et doctrinal, il se pose, en pratique, d'une manière autre que dans les pays déjà christianisés. En pays de mission, le chrétien est plus conscient de sa responsabilité envers le « monde ». C'est l'unité du témoignage qui s'impose dans un pays comme l'Inde du Sud. L'Église de l'Inde méridionale ne veut pas être une nouvelle dénomination, mais une Église adaptée à la situation locale. Un Hindou haut placé a déclaré à l'évêque que dans l'Inde il y a plus de dénominations chrétiennes que de castes parmi les Hindous. Lors de son séjour en Angleterre il s'est abstenu de célébrer la Sainte Communion, car comme les Convocations de Cantorbéry et d'York lui imposent de célébrer dans une église de l'Église d'Angleterre, il a préféré ne pas célébrer pour ne pas froisser les autres Églises représentées dans la CSI. — Relevons encore une phrase, à laquelle souscrirait sans doute le Dr. Rawlinson cité ci-dessus, mais qui explique l'inquiétude des autres : « L'épiscopat est important, mais nous pouvons exister sans lui. On ne peut *pas lier Dieu à l'homme par des moyens extérieurs* ».

Le Dr. Ayyadurai JERUDASEN APPASAMY vient d'être consacré évêque du nouveau diocèse de COIMBATORE. Par la création de ce diocèse l'Église de l'Inde du Sud s'accroît de 30.000 membres, dont 23.000 sont d'origine congrégationaliste et 7.000 d'origine anglicane ou méthodiste [2].

Faith and Unity d'octobre (p. 194-195) contient un ARTICLE du Rév. G. B. BENTLEY sur l'Union en Inde méridionale :

1. Cfr Chronique p. 329.
2. *SŒPI*, 3 novembre.

Pourquoi cette union constitue-t-elle une trahison envers l'unité de l'Église anglicane ? En raison de ce que les ministres épiscopaliens sont interchangeables avec d'autres qui ne le sont pas, fait qui n'est pas seulement propre à la période d'essai de trente ans (pour le « *growing together* ») mais qui a été déclaré par la CSI comme absolument fondamental et non susceptible de révision. Puis, malgré les apparences, l'Union Sud-Indienne est sous certains rapports plus exclusive de caractère que l'Église d'Angleterre. Elle n'accorde de place ni aux membres convaincus des Églises libres, ni aux Anglicans résolument épiscopaliens. « L'Église de l'Inde méridionale est le produit, non pas d'une réunion mais d'un regroupement ». N'ayant pas la force de guérir les blessures théologiques profondes du christianisme, elle est potentiellement un élément de schisme.

Le même bulletin mentionne les paroles du DOYEN DE CHICHESTER à la Convocation de mai dernier concernant le mouvement parallèle en Angleterre : « Ce qui se passe dans l'ensemble du mouvement d'unité est un lent processus d'enchaînements consistant à dire : « Vous concédez ceci, mais alors soyez aussi d'accord avec cela ». Si cela continue, je prévois la complète désintégration de la communion anglicane. Cela m'alarme jusqu'au plus profond de mon être ».

Vieux-Catholiques. — Dans son synode général de mai dernier à Dublin, l'ÉGLISE D'IRLANDE a décidé d'établir des relations d'intercommunion avec les Églises vieilles-catholiques. L'archevêque d'Utrecht en a été informé par le Dr. J. A. GREGG, archevêque d'Armagh et l'intercommunion est établie.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Pour le LUTHÉRANISME AMÉRICAIN, l'année 1950 a été d'une grande importance. Durant cette année, plusieurs synodes se sont occupés du problème de l'union des luthériens aux U. S. A.

L'immigration comptait jadis plus de 150 groupements particuliers. Aujourd'hui il y en a encore 18 qui sont indépendants, dont 6

comptent ensemble 5.729.155 membres, c.-à-d. plus de 96 % de tous les luthériens d'Amérique et du Canada (6.133.627). Pratiquement on distingue à présent trois grandes unions : L'Église luthérienne unie d'Amérique (*American Lutheran Conference :* 1.952.569 m.) ; le Synode luthérien du Missouri (*Lutheran Synodical Conference* : 1.677.841 m.) ; l'Église luthérienne Augustana (environ 500.000 m.) [1].

L'Église luthérienne américaine (115.000 membres) formée en 1930 par la fusion des synodes de Iowa, Buffalo et Ohio, réunie le 12 octobre à COLUMBUS (Ohio), approuva les premières démarches pour la FUSION avec deux autres communautés : *l'Église luthérienne évangélique* (800.000 membres) et l'*Église luthérienne évangélique unie* (45.000 membres, l'ancienne Église luthérienne évangélique danoise) [2].

L'*Église luthérienne unie,* au cours de sa session du 6 octobre à Des Moines (U. S. A.) a voté son AFFILIATION au NOUVEAU CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST aux U. S. A., qui doit se constituer en décembre [3]. L'Église danoise a pris la même décision. Depuis l'entrée du luthéranisme en Amérique, il y a 300 ans, ce sera la première fois que des communautés luthériennes feront partie d'une organisation interconfessionnelle nationale. Celle-ci sera l'ÉLARGISSEMENT DU CONSEIL FÉDÉRAL des Églises du Christ, organisé en 1908 et comprenant 24 dénominations avec un nombre total de 24 millions de membres [4].

1. Cfr un article de E. E. RYDEN dans *The Christian Century*, cité par *U*, 15 sept., et *SŒPI*, 29 sept.
2. *Id.*, 3 novembre.
3. Cfr Chronique p. 331.
4. Cfr Charles Clayton MORRISON, *The Ecumenical Trend in American Protestantism,* dans *ER*, octobre 1950. — Une des personnalités les plus marquantes du Conseil fédéral, le Rév. Dr William Barrow PUGH, membre du Comité central du Conseil œcuménique, vient de mourir dans un accident d'auto. Il avait beaucoup contribué à la création du nouveau Conseil national.

Le CONSEIL INTERNATIONAL D'ÉGLISES CHRÉTIENNES — une société pour la défense du protestantisme en danger, constitué il y a deux ans à Amsterdam en opposition au Mouvement œcuménique [1] — a tenu du 16 au 23 août un CONGRÈS à Genève. Le congrès rassembla des représentants de 41 nations « de tendance fondamentaliste seulement, c.-à-d. de stricte observance calviniste » [2]. Les assises se tinrent au Grand-Théâtre ; on exprima le regret qu'elles n'aient pas pu être tenues dans la cathédrale Saint-Pierre, « l'église où Calvin prêcha ». Le pasteur W. H. GUITON, vice-président du Conseil et éditeur d'un Bulletin *Cri d'alarme*, parla sur *l'œcuménisme et la Bible* [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les espoirs exprimés en 1949 à Chichester par le prof. ALIVISATOS et le 16 juillet dernier à Toronto par l'archevêque GERMANOS de Thyatire se sont enfin réalisés : fin octobre le Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Grèce, quelque peu hésitant après Amsterdam [4], a CONFIRMÉ sa décision première de COLLABORER PLEINEMENT aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Ce n'est probablement pas sans connexion avec la réunion de Toronto en juillet dernier [5] où les représentants orthodoxes se sont montrés surtout influents dans la formulation de certains passages du Rapport sur *l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Église* [6]. Signalons la Section IV, par. 4, avec la phrase : « Le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les

1. Cfr Chronique 1948, p. 323.
2. *La Tribune de Genève*, 4 août.
3. *Journal de Genève*, 18 août ; *id.* 20 août.
4. Cfr Chronique 1949, p. 301.
5. *Id.*, 1950, p. 333 et s.
6. On en trouve le texte anglais complet dans *ER* d'octobre.

autres comme des Églises dans le vrai et le plein sens du terme ». Si le rapport n'est pas directement « un document infiniment confus » [1], ces interventions ont rendu pourtant son contenu idéologique moins homogène et moins « clos » et du reste non dépourvu de contradictions internes. Le Dr. Floyd W. TOMKINS, secrétaire de *Faith and Order* pour l'Amérique, écrit que le projet du rapport a dû être revisé jusqu'à quatre fois [2]. Il ajoute que pour plusieurs membres du Comité le fait d'être membre du Conseil sans que cela implique pour une Église la nécessité de reconnaître les autres membres comme Églises, est apparu comme une idée nouvelle. Le Dr. Tomkins estime qu'en établissant ce rapport, le comité central a accompli un travail qui s'imposait. *ER* d'octobre constate également un progrès dans l'intelligence de la nature et de la tâche du Conseil. Plusieurs problèmes apparurent comme neufs à plusieurs membres du Comité central, qui en éprouvèrent comme un « choc ». On a hésité à affirmer la nécessité du point susmentionné, « mais un certain nombre d'Églises des différentes confessions considéraient cette affirmation comme essentielle, si elles veulent participer de plein cœur au Conseil ». La revue ajoute qu'il se produisit des moments de réelle angoisse, où il parut que le Conseil œcuménique arrivait à une véritable crise de son histoire. Mais ce fut une crise « pour la vie ». « A la fin de la discussion tous les présents comprirent mieux les vraies différences qui existent entre les Églises-membres du Conseil dans la conception de l'Église, et aussi l'œuvre réelle du Saint-Esprit par laquelle ces Églises ont été rassemblées » [3].

1. Cfr *CT*, 11 août, p. 587.

2. Cfr *LC*, 30 juillet. Dans le Procès-verbal, publié depuis, on peut constater que même une cinquième retouche, légère celle-là, fut nécessaire.

3. *Irénikon* espère bientôt publier un commentaire sur ce document. Le R. P. Dumont (dans *Vers l'Unité Chrétienne*, N° 26, p. 18) estime que, malgré les réserves encore à faire, « il n'est pas douteux que le document du Conseil représente un pas important dans la voie où pourrait s'amorcer un dialogue avec l'Église romaine ».

Dans une INTERVIEW accordée par le métropolite GERMANOS de Thyatire à l'évêque orthodoxe grec KOKKINAKIS de San Francisco, le point de vue orthodoxe sur le Conseil œcuménique a été exprimé comme suit :

« Quiconque connaît l'histoire du Conseil œcuménique et le rôle qu'il joue en facilitant à toutes les Églises un travail en commun, ne peut douter de sa valeur. L'extension que l'Assemblée d'Amsterdam a donnée au Conseil a fait craindre à certains qu'on ne plaçât les Églises historiquement fondées et établies sur le même pied que les dénominations protestantes. L'Église orthodoxe a toujours eu le courage de proclamer non seulement ses positions de fait mais aussi ses positions dogmatiques, et elle s'est nettement exprimée chaque fois qu'elle a pu craindre qu'on ne formulât des principes contraires aux convictions dogmatiques orthodoxes. Elle n'a rien à craindre d'une collaboration au Conseil œcuménique ; au contraire, elle y a de multiples avantages, à commencer par la possibilité d'exposer ses positions au monde protestant, et de donner peu à peu une compréhension plus complète de l'esprit de l'Orthodoxie » [1].

L'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS DE GRÈCE a adopté, lors de sa deuxième conférence, des résolutions touchant l'attitude de l'Association envers les autres chrétiens et le mouvement œcuménique. Affirmant leur attachement à l'Église orthodoxe de Grèce, les membres de l'association expriment le désir de voir cette Église participer activement aux travaux du mouvement œcuménique.

Après un témoignage d'amour adressé à toutes les associations chrétiennes d'étudiants des autres confessions réunies au sein de la Fédération, la quatrième des résolutions est la suivante : « Nous exprimons notre vif désir de voir régner une meilleure compréhension réciproque et s'établir des contacts plus fréquents avec les MOUVEMENTS D'ÉTUDIANTS CATHOLIQUES, en particulier ceux affiliés à *Pax Romana*. Nous sommes fermement

1. *The Orthodox Observer* (N. Y.), 15 octobre ; *SŒPI*, 20 octobre.

convaincus que tout effort pour l'union des Églises restera incomplet tant que toutes les traditions ecclésiales importantes ne s'y seront pas associées »[1].

Au début de septembre à STEIN-NÜRNBERG, près de cent ÉTUDIANTS en théologie de tous les continents se sont réunis en conférence prenant comme thème : « La préparation théologique nécessaire dans le monde moderne ». Parmi les orateurs citons le prof. Hans IWAND (luthérien), le Rév. Frank BENNET (anglican), Miss Sarah CHAKKO (de l'Église orthodoxe syrienne de l'Inde du Sud), M. Zika Prvulović (orthodoxe serbe). Notons l'impression d'un délégué anglican qui en était à sa première expérience œcuménique internationale :

« Pour la première fois, j'ai entrevu la signification du mot : œcuménisme. Il est essentiellement le lieu où s'évanouissent les idées préconçues que l'on s'est faites sur d'autres hommes, d'autres Églises, d'autres nations ; le lieu où s'affrontent et s'effondrent personnes et idées... Nous qui sommes dans le mouvement œcuménique, nous « partons vraiment sans savoir où nous allons ». C'est une grande aventure de la foi. Il ne nous est pas demandé d'abandonner ni de mépriser nos traditions, mais d'en apporter les trésors au fonds commun[2] ».

Pour l'ASIE ORIENTALE le Conseil œcuménique et le Conseil international des Missions auront désormais leur SECRÉTAIRE SPÉCIAL en la personne du Dr. Rajah B. MANIKAM, membre de la Fédération des Églises luthériennes évangéliques de l'Inde et secrétaire exécutif du Conseil chrétien national de l'INDE et du PAKISTAN. Sorte d'« ambassadeur itinérant » le Dr. Manikam est chargé d'établir et de consolider les liens entre les Églises d'Asie orientale et celles des autres pays du monde.

1. *SŒPI*, 15 septembre.
2. *Id.*, 29 septembre.

En Allemagne, à TREYSA, des conférences officielles d'études du Conseil œcuménique ont été organisées pour la première fois durant la première moitié du mois d'août. Les décisions de Toronto y ont été examinées [1].

FOI ET CONSTITUTION. — Le Dr. Visser 't Hooft souligna dans son exposé de Toronto la raison d'être de la section *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique. Il s'agit de découvrir les causes profondes des décisions, « car l'unité spirituelle ne peut pas bien se développer dans l'atmosphère stérile du principe de laisser vivre » (p. 60).

Le Rév. Oliver TOMKINS, secrétaire de la commission *Foi et Constitution*, vient de publier un petit ouvrage *The Church in the Purpose of God* (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) en tant qu'introduction au travail de ladite commission. Cet opuscule veut combler une lacune depuis la conférence d'Édimbourg 1937 et être une préparation à la prochaine conférence à Lund en 1952. Une feuille avec des intentions de PRIÈRES pour la SEMAINE DE L'UNION est jointe à ce volume.

Le 6 octobre M. Tomkins a commencé une TOURNÉE de trois mois en Égypte, Éthiopie, Inde et Ceylan, où il discutera avec les dirigeants des Églises la question de leur COLLABORATION à la 3e Conférence *Foi et Constitution* (Lund 1952). Celle-ci, suivant l'intention de ses organisateurs, pourrait devenir un lieu de rencontre pour ceux qui travaillent à des projets d'union dans diverses parties du monde. Des entretiens sont prévus avec les comités chargés d'étudier la question de l'Unité de l'Église au Ceylan et en Inde du Nord, ainsi qu'avec le Comité de l'Église-unie de l'Inde du Sud, actuellement en négociation avec les luthériens du pays. Le secrétaire de *Foi et Constitution* examinera également la question de la participation

1. *Id.*, 25 août.

des chefs de l'ÉGLISE SYRIENNE JACOBITE de l'Inde du Sud, de l'ÉGLISE COPTE D'ÉGYPTE et D'ÉTHIOPIE et de l'Église orthodoxe d'ALEXANDRIE aux travaux de cette commission [1].

Une réunion de *Foi et Constitution* (la commission pour l'intercommunion) a eu lieu en septembre à BIÈVRES, près de Paris, sous la présidence de l'archevêque Y. BRILIOTH de l'Église suédoise et à laquelle participaient le Dr. Wilhelm STÄHLIN, l'évêque luthérien d'Oldenbourg et le pasteur MENN, président du centre œcuménique d'Allemagne.

Mentionnons enfin que le Conseil œcuménique vient de terminer un FILM SONORE de 16 mm. sur l'œuvre de coopération des Églises dans le monde. Ce film sera également utilisé en télévision ; il s'intitule : *Les Églises travaillent ensemble* [2].

Novembre 1950. D. T. S.

1. *Id.*, 13 octobre.
2. *Id.*, 22 septembre.

LIVRES REÇUS *(suite)*

FRANÇOIS LEURET et HENRI BON, *Les Guérisons miraculeuses modernes*, avec radiographies, plans et graphiques. (« Bibl. de médecine cathol. »). Paris, Presses Univ. de France, 1950 ; in-12, 265 p. — Dom J. DE MONLÉON, *Traité sur l'Oraison*. Paris, Nouv. Éd. Lat., 1950 ; in-12, 157 p. — JEAN CALÈS S. J., *Un Maître de l'exégèse contemporaine, le Père Ferdinand Prat, S. J.* Paris, Beauchesne, 1942 ; in-12, 208 p. — *XXV Lettres inédites du Père de Foucauld.* Paris, Bonne Presse, 1947 ; in-12, XXI-96 p. — ALBERT FLORY, *Charles de Montalembert.* (« Les grandes Figures chrétiennes »). Id., 1947 ; in-12, 96 p. — H. CH. CHÉRY, *Pour bien dialoguer la Messe.* (« L'Action liturgique »). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 50 p. — I. MARTYNOV, *Chostakovitch*, trad. de Rostislav Hofmann. Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-12, 205 p. — GASTON SALET, S. J., *Richesses du Dogme chrétien.* Le Puy, Mappus, 1946 ; in-12, 237 p.

Notes et Documents.

I

Les Directives du Saint-Office (20 décembre 1949) vues par l'Orthodoxie grecque.

L'importance attribuée au récent document pontifical par les milieux unionistes grecs apparaît déjà dans la personnalité de ceux qui furent chargés d'en rendre compte. C'est, en effet, au métropolite de Thyatire, Mgr Germanos, et au professeur Alivizatos qu'EKKLESIA allait demander d'en entretenir ses lecteurs. Le métropolite intitulera son article : « L'évolution de l'Église catholique romaine » (Ekklesia, 1950, N° 7), et M. Alivizatos préférera parler de « La nouvelle tendance du Vatican » (Ekklesia, 1950, N° 9, 10, 11) ; chacun pourtant ne dissimulera pas l'importance des récentes directives romaines.

Disons que l'article de Mgr Germanos, moins long d'ailleurs, considère la publication avec l'œil d'un Grec qui réside depuis longtemps en Angleterre. Il lie son exposé au récit de la correspondance publiée par le *Times*, dans le courant de l'automne dernier. Il note au passage, sous la plume des correspondants anglicans, différents éléments : l'Église romaine ne cesse pas de vouloir apparaître comme l'unique arche de salut ; il est compréhensible qu'elle ne puisse accepter d'accommodement quant aux dogmes fondamentaux. Relevons au passage la remarque que, dans le monde anglo-saxon, aucune œuvre et aucune personnalité de premier plan ne parvient à s'imposer du côté catholique, comme il s'en trouve du côté protestant. Mais ce qui provoque de vives sympathies, c'est l'attitude si nette du Pape Pie XII contre le marxisme athée ; elle fait naître l'espoir d'une collaboration possible entre l'Église catholique et les autres branches du monde chrétien. A la veille de l'année sainte, on attendait un geste du Vatican qui permettrait d'établir un programme de conversations libres et publiques entre les représentants des différentes confessions.

Le métropolite se plaît à rappeler les cordiales relations qui, durant la seconde guerre mondiale, sous l'impulsion de l'association *Le*

Glaive de l'Esprit, intervinrent, sur le terrain patriotique et social, *entre catholiques et anglicans et les conférences que présidaient* ensemble le cardinal-archevêque de Westminster et l'archevêque de Cantorbéry. C'est du côté catholique que ces contacts avaient été rompus, car on n'y pouvait renoncer au désir d'accroître les conversions individuelles. Le *Monitum* du Saint-Office, à la veille de l'Assemblée d'Amsterdam, témoignait d'un nouveau raidissement. Pourtant, l'article final du *Times* pouvait conclure : « Il existe un large désir chez les protestants et chez certains catholiques romains, pour que soient reprises des conversations sur le terrain du dogme et du culte, mais il n'apparaît pas encore qu'il y ait une harmonie suffisante entre les points de vue des Églises concernant leurs droits et leur juridiction pour justifier des contacts officiels. Très probablement, le rapprochement le plus utile, si l'on tient compte de ce qui a déjà eu lieu, serait de réunir d'une manière privée des théologiens des différentes confessions et de publier les résultats de leurs discussions. Les Églises pourraient ensuite manifester leur accord. L'essentiel est de dissiper l'impression qu'en Angleterre les Églises ne désirent pas l'union avec ce même zèle que, il y a quelques années, un libre échange de vues manifesta.

Ce climat nouveau n'avait pu manquer d'attirer l'attention du Vatican. Le 28 février 1950, la Congrégation du Saint-Office publia des directives pour les catholiques romains qui participent aux discussions avec les non-catholiques sur des problèmes concernant la foi ou d'autres matières importantes. Par ce document, le Vatican tempérait son *Monitum* de juin 1948 et, avec des précautions, ouvrait la porte à des discussions officielles entre catholiques et autres chrétiens sur les problèmes de l'union et de la défense commune des principes fondamentaux du droit naturel et de la religion. Les réunions éventuelles pourraient être ouvertes et clôturées par une prière récitée en commun.

Après avoir résumé les sept points des Directives romaines, le métropolite conclut brièvement : « Celui qui se rappelle les foudres que le Vatican réservait autrefois par la bulle interdisant toute participation des catholiques aux congrès panchrétiens et qui relit l'interdiction de juin 1948 à l'occasion du congrès d'Amsterdam ne peut s'empêcher, bien qu'avec reconnaissance, d'être étonné du changement survenu dans les conceptions du Vatican, malgré les réservés exprimées ».

Mgr Germanos n'aborde pas l'analyse du document pontifical, ni

même de son contexte immédiat ; pour l'Angleterre, il décrit le climat qui en vit la parution.

Autrement poussée est l'étude de M. Alivizatos ; nous en ferons de larges citations, car l'autorité de l'auteur, tant dans le domaine du droit canonique que dans celui de l'œcuménisme, rend son témoignage précieux.

Il commence par noter « que les détails de ce document historique, indépendamment de leur importance et de leur signification, ne doivent pas occuper autant que le document lui-même ; celui-ci représente incontestablement un retournement de la politique du Vatican en face du reste du monde chrétien, retournement qui marque essentiellement un début dans l'abrogation de la politique du *non possumus* ».

Après avoir rappelé la position absolue qui fut jusqu'à ces derniers mois celle du Vatican en regard des relations entre catholiques et autres chrétiens et souligné qu'à la veille de l'Assemblée d'Amsterdam cette position avait encore été affirmée, M. Alivizatos ajoute : « Pourtant le cours réel des choses était pour une autre directive. Ceux qui étaient clairvoyants savaient et pressentaient cette tendance nouvelle, parce que les faits parlent davantage que toutes les réserves ; ils croyaient qu'elle s'imposait et ils ne furent pas trompés. Les indices de ce retournement étaient tels qu'il ne fallait pas une prescience particulière pour le pressentir à bon droit. Certes, la récente évolution ne doit pas faire soupçonner un renversement des principes reconnus jusqu'à présent. Ce serait là une explication superficielle. Les bases demeurent les mêmes et les indications minutieuses du document insistent surtout sur ce qui est obligatoire et nécessaire. Inébranlable est le point de départ ; l'Église, sa vérité, son chef, dans leur nature et dans leurs visées demeurent inchangés. L'évolution et le changement de directive ne signifient, à présent, rien d'autre qu'une modification de méthode et de système, bien qu'ils paraissent absolument opposés à ce qui était en vigueur jusqu'à présent.

» Comment en serait-il autrement ? L'Église n'est-elle pas un organisme vivant ? N'a-t-elle pas une puissance d'élasticité et de prudente adaptation aux évolutions de la vie ? La contre-réforme ecclésiastique ne succéda-t-elle pas à la réforme et l'auto-libération du Pape sous Mussolini à son auto-emprisonnement sous Victor-Emmanuel, pour appliquer le même principe de l'absolue sauvegarde de l'autorité ecclésiastique et des droits de l'Église ? Les apparences ne jouent aucun rôle et la substance est l'essentiel. La théorie est

complètement secondaire devant l'importance de la vie pratique. Tel un organisme en tout bien ordonné, l'Église catholique romaine ne néglige jamais complètement la valeur des faits ; elle sait les suivre à l'occasion. Assurément les premiers ont leur valeur et les apparences ont la leur pour la formation d'une tradition plus jeune. Pour les observateurs superficiels la récente évolution présente un aspect paradoxal ; pour les plus clairvoyants, par contre, cette évolution tardive et qui n'apparaît que d'une manière incertaine se développe lentement et avec réserve, sa manifestation a été imposée par les circonstances et son extériorisation est une question de formulation technique. Le rythme lent de l'évolution est imposé à un organisme par nature conservateur comme l'Église et l'estimation des faits suggère le temps et le moment de l'annonce du changement. L'évolution a lieu, non seulement lorsque l'organisme n'est pas en danger, mais surtout lorsque le but inlassablement poursuivi est servi par elle. C'est ainsi seulement que peut être sauvegardé le caractère éternel de l'Église ».

Pour expliquer les faits extérieurs dont il a évoqué la force, M. Alivizatos se tourne vers le mouvement œcuménique. « De nos jours, dit-il, et depuis trente ans et plus, le mouvement unioniste des Églises chrétiennes, sous la forme du mouvement œcuménique s'est considérablement développé. Les superficiels seuls n'ont pu le suivre, estimer ses causes les plus profondes et apprécier le renforcement de contacts qui, assurément et de nos jours encore, n'apporteront pas l'union des Églises et de l'ensemble du monde chrétien, mais qui néanmoins la préparent pour la réaliser dans un avenir éloigné, ainsi que l'a voulu et prophétisé le Christ ».

M. Alivizatos analyse longuement le mouvement œcuménique. Il rappelle qu'il y a cinquante ans la séparation du monde chrétien était désolante et que celui qui aurait imaginé pouvoir nouer des contacts avec d'autres confessions chrétiennes risquait d'être considéré comme traître à sa propre Église. Depuis lors, et surtout depuis trente ans, un grand pas a été posé ; une atmosphère a été créée qui a imposé le respect mutuel et l'estime réciproque des différentes Églises chrétiennes, au lieu de l'indifférence, du mépris et du fanatisme qui avaient eu trop longtemps cours. L'auteur sait mieux que tout autre combien de peine et d'efforts il a fallu déployer pour faire reconnaître l'autorité, la position et la valeur de sa propre Église parmi les autres communautés chrétiennes.

C'est dans une seconde période de son histoire que le mouvement œcuménique est entré ; sa caractéristique principale sera la continua-

tion des contacts d'une manière plus méthodique entre les représentants de différentes Églises, à l'occasion des réunions ecclésiastiques internationales et des congrès théologiques. Outre qu'elles développent la conscience d'une solidarité chrétienne réelle, le but de ces réunions n'est pas autre que de permettre une connaissance réciproque profonde. Jusqu'à présent les Églises chrétiennes se connaissaient l'une l'autre par des visites officielles, des observations peu scientifiques et des formulations superficielles des différences théologiques. De là, une séparation plus profonde, une ignorance incroyable, des malentendus inouïs et des représentations fantaisistes au sujet de la foi de l'une ou l'autre Église qui aboutissaient à cette interrogation insensée : est-ce que cette Église chrétienne ou celle-là croit dans le Christ ?

Après avoir souligné qu'il n'est pas de moyen plus approprié pour arriver à une connaissance authentique des positions respectives que d'entendre les représentants autorisés de chaque confession, M. Alivizatos poursuit : « Il ne s'agit pas de discussions dogmatiques au sens strict du mot, encore moins de concessions quelles qu'elles soient, que personne n'est disposé à faire, ni à accepter si elles étaient offertes. Il ne s'agit pas non plus d'accommodement en vue de faire réussir une union improvisée, superficielle et peu franche, destinée à se rompre au lendemain de sa réalisation. Il s'agit seulement de développer les éléments authentiques et essentiels de chaque Église ; c'est seulement lorsqu'on sera arrivé ainsi à une compréhension complète, œuvre de longue haleine, que viendra le jour de la discussion, de l'étude critique et de l'examen des différents éléments d'accord, de rapprochement et de complète union, tâche plus longue encore. Alors pourrait intervenir une union véritable, impérieuse et unique ; celle-ci serait principalement une mise en application, parce qu'elle aurait été systématiquement précédée de l'étude de base nécessaire.

» Mais cet effort, aujourd'hui lointain, demain plus rapproché, pour le rétablissement des liens brisés, qui aux yeux de certains, à cause de la longue habitude de la séparation, apparaît vain, n'est pas la seule préparation. Il y a quelque chose d'autre plus profond et plus impérieux encore ».

L'auteur développe alors la menace du péril communiste qui pèse sur le monde chrétien et qui n'a d'autre but que de le détruire pour le remplacer par une idéologie matérialiste ; il montre comment le christianisme est passif devant l'imminence de ce danger et combien la division entre chrétiens affaiblit la résistance qu'il pourrait ap-

porter. Le mouvement œcuménique n'est pas resté indifférent devant le péril, mais plusieurs parmi les Églises chrétiennes craignent que la création d'un front commun des croyants ne nuise à la foi de leur propres fidèles. Le moment n'est pourtant pas d'élaborer des systèmes et le rôle de la théologie ne serait, en l'occurrence, nécessaire que pour découvrir quels sont les véritables alliés. Il en vient alors à la position de l'Église catholique :

« En face de la situation réelle de l'univers, quelle est la position de la plus grande Église chrétienne, l'Église catholique romaine, dont l'histoire et le dynamisme sont suffisamment connus et constituent des présupposés de son activité ? Elle a envisagé le danger immédiat, spirituel et idéologique, au moment opportun et dans son entièreté. Sur ce point, beaucoup moins conservatrice que nous ne la connaissons dans ses recherches et ses activités, elle a ouvert le combat impétueusement contre le communisme athée et adversaire du Christ, sans trêve et sans lâcheté, regardant en face courageusement toutes les conséquences et les résultats de son combat sur l'ensemble du front, ainsi que chacun peut le voir dans ses différentes phases. Cette campagne n'est pas dirigée contre la justice sociale, ni, comme on l'a dit mensongèrement, par bienveillance pour le capitalisme ; celui-ci fut condamné aussi fondamentalement que le syndicalisme aveugle. Le droit, règle d'or de l'Évangile, fut attribué au travailleur ; le règne dominateur du mécanisme fut stigmatisé, dans quelques mains et où qu'il se trouvât. Ainsi fut frappée mortellement l'idéologie de la matière et de là vient sa réaction rageuse ».

Après cet hommage rendu à l'action du catholicisme, le professeur d'Athènes attribue à l'observation aiguë que le Vatican exerce à travers le monde le revirement de son action sur le plan interconfessionnel. Nous avons peur de trop citer, pourtant le jugement rapporté dans Ekklesia n'est pas à passer sous silence ; il émane d'un esprit averti et loyal. « L'Église catholique, poursuit l'auteur, observe le nouvel esprit et le courant de collaboration de tout le monde chrétien en dehors des murs du Vatican ; elle voit l'incontestable vigueur du front créé en dehors d'elle en opposition à l'ennemi commun ; elle mesure la situation due à son isolement et à la collaboration des autres. Par-dessus tout, elle comprend que pour l'issue victorieuse du terrible combat, devant l'énorme extension qu'a prise la puissance de l'ennemi, l'utilisation de toutes les forces sans distinction est indispensable. La poursuite du redressement et de l'affermissement des principes chrétiens qu'elle représente et soutient n'est pas le monopole d'une fraction seulement du monde

chrétien et le renforcement invincible du front de combat sera assuré par la concentration de toutes les énergies. Elle commence à concevoir qu'en dehors de l'emprise catholique romaine il y a d'autres puissances nombreuses et considérables et la responsabilité de leur inutilisation ne lui échappe pas, ou plutôt de son refus de collaborer avec elles. L'Église catholique reconnaît qu'il est temps, comme le firent les autres Églises chrétiennes hors de son cercle d'influence, de rejeter le fanatisme qui a dominé jusqu'ici et l'exclusivisme qui n'a rien produit d'autre que d'entretenir l'antique division et le déchirement des forces dont on a besoin jusqu'à la dernière dans le combat. Il ne lui a pas échappé non plus que des fils fidèles et remarquables du catholicisme romain, comprenant toute l'importance de la collaboration qui se développe sans cesse dans les rencontres ecclésiastiques internationales, insistent sur la nécessité d'un changement de directive et conseillent un relâchement dans les prétentions absolues et la position radicale de leur Église en face du reste du monde chrétien. Et « l'Église-Mère » ne fait pas la sourde oreille et ne demeure pas insensible devant les appels du danger et devant la nécessité qui lui est indiquée de collaborer avec les autres chrétiens, qui ne laissent pas passer une occasion de marquer leur tristesse à cause de l'éloignement et de l'isolement volontaires du catholicisme romain, dont ils estiment et comprennent la valeur et la force ».

M. Alivizatos ne cache pas les espérances que lui inspire la récente affirmation d'une nouvelle tendance du Vatican et la troisième partie de l'article qu'il consacre à cet événement, il l'intitule hardiment : « Vers la période d'union ». Nous le suivrons encore et mieux que nos résumés ses paroles traduiront la profonde impression produite au cœur de l'Orthodoxie hellène par le récent document romain.

« Les directives, malgré leurs conditions, leurs limitations, leurs réserves, leurs insinuations, ouvrent incontestablement la porte à de nouvelles orientations, utiles assurément aux desseins plus éloignés de l'Église. En vérité, il ne s'agit pas, par la nouvelle ligne politique consacrée dans le document, de parvenir automatiquement à l'union des Églises surtout telle que continue à la vouloir l'Église catholique romaine. Le document est élaboré de fraîche date et les critères d'application font encore défaut ; de là les réserves formulées de tout côté, comme si elles étaient des éléments déterminants du contenu. Il n'est pas non plus question d'abattre bien vite les murailles qui séparent le catholicisme romain de l'Orthodoxie et du protestantisme, murailles qui ont des fonde-

ments très profonds que les siècles ont édifiés. Pourtant, incontestablement, dans cette enceinte fermée, une porte, si petite soit-elle, s'est ouverte et, pour les clairvoyants, cela est important et actuellement suffisant pour créer un échange des courants de l'intérieur et de l'extérieur ». Après avoir salué la coïncidence entre l'ouverture symbolique de cette porte et celle de la porto sainte, l'interprète de l'œcuménisme en Grèce continue : « Le fait que, malgré des prescriptions vieilles d'hier, un contact théologique officieux avec des Églises étrangères soit permis, bien que sous un contrôle (est-ce que par hasard ce contrôle n'existerait pas dans les autres Églises, malgré que plus libéral?) et que, en face de l'absolu *Non possumus,* la prière commune soit permise, avec la seule indication d'user surtout de la principale et de la plus belle d'entre elles, le Pater, ces faits constituent des indices sûrs du commencement incontestable d'une nouvelle période de l'histoire ecclésiastique, qui sera celle de l'union en opposition avec la précédente qui fut celle de la division ».

M. Alivizatos insiste ensuite sur l'obligation qui s'impose à toutes les hiérarchies ecclésiastiques de s'unir dans le combat commun dont il a été parlé déjà et dans ce premier rapprochement qui ne peut manquer d'intervenir, il salue « le prologue de la solution du grand drame historique de la division du christianisme et la préparation du grand jour de l'union de tout le monde chrétien, pour l'accomplissement de la prière et de la prophétie du Seigneur « que tous soient un », sous un seul et unique chef, le Seigneur Jésus ».

Après avoir insisté sur le fait que la loyale disposition d'âme de ceux qui veulent se ranger du côté du Christ doit les conduire inévitablement à l'union et avoir exprimé son optimisme profond, notre auteur en vient à quelques applications pratiques : « Il n'y a pas de doute, écrit-il, que notre joyeuse espérance aurait besoin, à cette occasion, d'être marquée dans les dispositions administratives des deux grandes Églises historiques d'Orient et d'Occident. Comme je le développais dans mon premier discours, lors de la première réunion œcuménique à Genève, il y a plus de trente ans, il est raisonnable que l'effort de restauration de la robe sans couture du Christ commence par une tentative de raccordement de ces tronçons-là qui, bien que séparés, n'ont rien perdu et conséquemment se réadapteront plus facilement les uns aux autres et n'ont besoin pour se rapprocher que d'une soudure ingénieuse, capable, si elle était bien faite, d'effacer les dernières traces du schisme. Le rapprochement des tronçons qui exhibent des lacunes plus profondes doit suivre la première opération, assurément avec encore plus de persévérance et de doigté.

Il n'y a pas de doute que dans la première catégorie prennent place tout d'abord les Églises catholiques romaines et orthodoxes et immédiatement après elles, l'Église anglicane. Il faudrait aussi que dans la sphère de l'ensemble du mouvement œcuménique, un effort spécial de rapprochement plus intime de ces Églises eût lieu, en vue de compléter l'effort parallèle des autres ».

Dans l'esprit du mouvement œcuménique qui ne veut pas insister sur ce qui irrite et qui se défend de reprendre les anciens mots d'ordre d'hostilité, qui cherche aussi à aplanir les malentendus, notre auteur ne se départit pas de son optimisme lorsqu'il envisage les relations éventuelles avec l'Église catholique. Il écrit : « ... en considération de la porte ouverte au rapprochement avec l'Église catholique par les nouvelles directives et aussi des bonnes dispositions manifestées vis-à-vis de nous par les derniers Papes et surtout par le très grand Pape Pie XII, je pense qu'une prise de contact n'est pas impossible, qui créera l'atmosphère indispensable à une connaissance réciproque de la position et des droits de chacune des grandes Églises, dont les principales lignes caractéristiques sont, d'une part, une primauté sagement comprise et, d'autre part, le libéralisme démocratique de l'institution ecclésiastique, conforme à l'interprétation grecque du texte grec des Évangiles ».

En terminant son intéressante étude, M. Alivizatos se demande s'il n'a pas cédé à trop d'optimisme et si un temps plus long ne sera pas requis pour la création du climat indispensable à l'éclosion de loyales prises de contact, telles que les directives nouvelles permettent d'en espérer. C'est dans cet esprit qu'il conclut : « Quoi qu'il en soit, je me réjouis profondément des prémices de l'évolution accomplie et de la manière dont elle le fut. Je souhaite que rapidement, pas assurément ma génération — parce que je ne l'estime pas possible — mais celle qui suivra soit jugée digne de voir « cette merveille » que sera l'abolition de la séparation et la restauration intégrale de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Cette tâche, nous y mettons seulement aujourd'hui une première main, mais nous l'entrevoyons déjà et nous savons qu'elle établira une période nouvelle de bonheur pour l'humanité, grâce au triomphe de la loi suprême du Christ, la vraie et réelle charité les uns envers les autres ».

Irénikon devait à ses lecteurs de leur signaler l'accueil ardent fait aux récentes initiatives romaines par ceux qui comptent parmi les meilleurs esprits de l'hellénisme et de l'Orthodoxie. Le chroniqueur à voulu le plus possible laisser la parole à ceux dont il rapportait le témoignage ; c'est dire qu'il ne fait pas siennes toutes les conceptions

théologiques sous-jacentes dans cet exposé. Il n'en salue pas moins avec une joie profonde l'hommage d'admiration déférente rendu à « l'Église-Mère » par un des porte-paroles les plus autorisés de l'Église de Grèce.

D. P. D.

Cette Note était composée, lorsque nous avons eu connaissance des trois articles de Mgr Irénée, métropolite de Samos, consacrés à notre sujet : « Le mouvement œcuménique et les Églises occidentale et orientale. I. La position de l'Église romaine ; II. La position de l'Église orthodoxe orientale ; III. l'*Una Sancta* du mouvement œcuménique et la seule *Μία 'Αγία*. (*Ekklesia*, 1950, N° 15, 16, 17).

Le Métropolite ne semble voir dans le document du Saint-Office que les réserves qui y sont formulées. N'eût-il pas été plus objectif de souligner que l'existence même du document présente un fait nouveau ? Bien sûr, si on présente la doctrine ecclésiologique catholique en interprétant d'une manière étroite l'adage théologique *extra Ecclesiam nulla salus*, il faut conclure comme le prélat orthodoxe, que la démarche du Vatican n'a d'autre signification que de former un front commun plus puissant contre l'action antichrétienne de plus en plus agressive dans le monde, qu'elle est surtout politique et qu'une collaboration avec l'Église catholique sur le terrain œcuménique est à peine concevable. Demandons-lui pourtant si l'adage autour duquel il cristallise la position catholique a été compris réellement par lui ? N'est-il pas susceptible d'une autre interprétation que la sienne, qui rencontre la faveur des théologiens catholiques ? Après les siècles de séparation durant lesquels chacun se retrancha derrière les hautes murailles des doctrines théologiques, Mgr Irénée n'aurait-il pu envisager qu'il fallait d'abord se mieux connaître pour se comprendre ? D'autant plus que, s'il lui plaît d'exalter à bon droit la part personnelle laissée par l'Église orientale dans l'appropriation des grâces du Christ, il n'en considère pas moins que, seulement sur le terrain du christianisme moral et pratique, les premiers pas peuvent être faits qui aideront au rapprochement entre les confessions chrétiennes. Il en appelle, à juste titre, aux différentes initiatives prises dans cette direction par le patriarcat de Constantinople, durant les cinquante dernières années. Pour le métropolite l'absence d'un corps de doctrine suffisamment précis chez les chrétiens protestants constitue une pierre d'achoppement pour le mouvement œcuménique ; l'absence d'une conception de l'Église qui laisse sa place nécessaire à l'élément essentiel de la succession

apostolique en est un autre. Dans cette « Una Sancta » qui se cherche et qui se fait, le prélat se demande quelle doit être la place des représentants de l'Église orthodoxe, elle qui est la *Μία Ἁγία* ; il préférerait les y voir plutôt comme des observateurs que comme des membres participants et il souhaiterait surtout que tout le chœur des Églises-sœurs y figure et qu'il ne soit pas seulement représenté par l'une ou l'autre d'entre elles.

La réserve assez compréhensible du métropolite de Samos à l'égard de la participation effective des siens au mouvement œcuménique ne rend-elle pas plus regrettable sa prise de position un peu outrancière en face de l'initiative romaine ? D. P. D.

II

Le droit canonique et l'œcuméniste.

Le catholique qui désire prendre connaissance de la mentalité religieuse d'une des communions chrétiennes séparées de l'Église, s'attendra tout naturellement à la trouver reflétée dans la liturgie, la théologie, la spiritualité de cette communion. Songerait-il jamais à aller la chercher dans son Droit canonique ? Nous ne le pensons pas, et cependant il aurait tort. Pour ce qui nous regarde personnellement, nous avons mieux pénétré un certain aspect de l'anglicanisme en tournant les pages du modeste volume *The Canon Law of the Church of England*[1] qu'en lisant les ouvrages de Garbett, Wand et Henson, écrits pour expliquer l'Église anglicane. La raison en est simple. Ici on voit l'anglicanisme qui travaille à l'intérieur de lui-même ; dans les ouvrages mentionnés, on ne trouve que des anglicans qui s'efforcent de s'expliquer à autrui, et s'expliquer n'est jamais chose facile ! Par la grâce de Dieu nous ne sommes pas totalement étranger à ce complexe très curieux qui fait de l'Anglo-Saxon un être si amusant ou si exaspérant, en tout cas, toujours plus ou moins inattendu et incompréhensible pour ceux d'autres traditions, mais il y a bien longtemps que nous n'en avons trouvé une expression aussi caractérisée que dans ce mince volume.

L'Église d'Angleterre se montre ici telle qu'elle est en effet : une communion du christianisme occidental mais, oh ! combien loin

1. *The Canon Law of the Church of England*. Londres, SPCK, 1947 ; in-8, XVI-244 p.

par sa psychologie religieuse de l'Église catholique d'après le Concile de Trente *et* — puisque nous sommes en Droit canon — *depuis* le Code de Benoît XV, ce Code si précis, si détaillé, si compliqué surtout. Celui-ci établit des principes à couper le souffle au lecteur naïf ; heureusement il y a les canons qui suivent, il y a les *Normae Generales*, il y a les nombreux recoupements. Ainsi à lire l'un ou l'autre canon on a l'impression que l'excommunication doit être un danger perpétuel, mais d'autres canons limitent tellement les cas, que c'est à peine si un Maître en Droit canonique à coup de prodiges d'habileté, parviendrait vraiment à se faire effectivement excommunier. Notre langage n'est évidemment pas d'une rigueur scientifique !

L'Église d'Angleterre n'ambitionne pas un édifice aussi savant. La partie centrale de ce livre, 114 pages seulement, est constituée par le projet des Constitutions et Canons ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre, mais elle est précédée et suivie par toutes sortes de documents du plus haut intérêt.

Il y a tout d'abord presque 100 pages d'un Rapport de la Commission à laquelle fut confié le soin de préparer un projet de Code nouveau. Ce Rapport est un résumé du développement et de la constitution d'un droit canonique en Angleterre avant et après la Réforme. Il donne une excellente initiation à une pensée chrétienne qui se meut dans des cadres beaucoup plus larges, beaucoup moins rigides, moins rigoureux, plus flous si l'on veut mais infiniment plus humains que les cadres si outrancièrement et implacablement scolastiques de nos canonistes catholiques. Le lecteur catholique pourrait se tromper facilement en lisant la première phrase qui fait dériver le droit législatif de l'Église du pouvoir de lier et de délier donné par Notre-Seigneur à ses apôtres, mais qu'il lise plus loin et il trouvera bien vite un esprit tout différent. Il n'y a rien dans ces premières pages qui soit contraire à la doctrine catholique, nous semble-t-il, mais nous sommes persuadé qu'aucun canoniste catholique n'aurait traité de même manière un sujet analogue.

Le rapport insiste sur le caractère essentiellement utilitaire de la législation canonique et la nécessité de l'adapter toujours à des circonstances changeantes (p. 5). Cette vérité si évidente en théorie a-t-elle jamais été réalisée en pratique ? Nous nous demandons si les révisions nécessaires ne se font pas toujours attendre trop longtemps et le volume que nous avons sous la main n'est-il pas lui-même un témoin du fait qu'il faut un laps de temps très considérable, trop considérable pour le bien de l'Église, entre le moment où se fait sentir un besoin et le moment où on y pourvoit ? Du point de vue qui

nous intéresse, constatons avec intérêt et tristesse que l'inertie est un facteur très réel dans la vie de toutes les confessions chrétiennes.

Soulignons qu'il est bel et bien dans l'intention des rédacteurs de formuler des lois proprement dites (p. 88), relevons des remarques très judicieuses sur le but du droit en général, et notons avec une certaine malice que le Rapport semble par implication nier une thèse chère à beaucoup d'Anglicans, à savoir que l'*Ecclesia Anglicana* d'avant la Réforme était indépendante et autonome à peu près au même titre que l'Église anglicane de nos jours. Le Rapport indique en plusieurs endroits qu'avant la Réforme, le droit de l'Église *en* Angleterre (pour employer un anglicisme moins équivoque que le français : Église d'Angleterre) était le droit commun à toute l'Église latine. Le droit anglican est né avec la doctrine et la chose anglicanes.

Ce projet de Code comporte huit sections :

1. L'Église d'Angleterre. — 2. L'Office divin et l'administration des sacrements. — 3. Les ministres, leur ordination, fonction et charge. — 4. L'ordre des diaconesses. — 5. Les officiers laïques de l'Église. — 6. Le mobilier d'Église. — 7. Les tribunaux ecclésiastiques. — 8. Les synodes, assemblées et conférences de l'Église.

Le Canon I affirme hautement que l'Église d'Angleterre établie sous la Majesté du Roi appartient à la véritable Église apostolique du Christ. (Les notes d'unicité et de catholicité ne sont pas alléguées.) Aucun membre de l'Église ne peut tenir le contraire. Les XXXIX Articles et le *Prayer Book* sont conformes à la Parole de Dieu et peuvent être acceptés *tuta conscientia* par les membres de l'Église d'Angleterre. Les évêques, prêtres et diacres sont vraiment tels. La doctrine de l'Église est basée sur les Écritures et sur l'enseignement des anciens Pères et Conciles de l'Église et se trouve particulièrement dans les XXXIX Articles et le *Prayer Book*.

Ce qui frappera le lecteur catholique dans ces premiers canons c'est l'extrême imprécision de leur formulation. Le Code catholique impose à plusieurs reprises l'emploi des livres liturgiques approuvés, il proscrit toute cérémonie qui n'y est pas contenue ; le Code anglican dit — il ne prescrit que très, rarement — que le Prayer Book « may be used by all members... with a good conscience » (can. III). Cette note est caractéristique de tout le Code, comme d'ailleurs de l'anglicanisme lui-même, et on est content à ce point de vue de voir que le projet de Code reflète fidèlement la mentalité de l'Église au service de laquelle il est destiné.

Tout cependant n'y est pas vague : le can. IX porte des peines qui rendent un son tout à fait familier au canoniste catholique, les

can. XIV et XV imposent l'obligation d'observer le dimanche, les jours de fête et même les jours de jeûne mais avec une certaine latitude et liberté laissée à la conscience de chacun. Les pécheurs publics doivent être écartés de la Communion.

Le can. XXXVI sur le mariage est net sur les fins et les qualités essentielles de cette institution, rattachée explicitement à Jésus-Christ mais pas appelée sacrement. Si l'on excepte les empêchements de consanguinité et d'affinité en ligne directe et en ligne collatérale du type oncle-nièce, le seul empêchement dirimant semble être celui de l'âge. Notre lecture a été très rapide mais nous n'avons rien trouvé sur l'impuissance, la stérilité, le manque de consentement. D'autre part les exigences quant à la forme sont assez poussées et la question des bans et des licences semble être pour l'Anglais ce qu'il y a de plus compliqué lorsqu'il vient à se marier. Notons un canon (XLVI) sur l'onction des malades.

Le « ministre » — terme employé normalement par les canons — doit refuser les funérailles religieuses à certaines catégories de personnes. Le cas d'incinération est prévu et admis.

Les offices peuvent être célébrés en latin dans certaines circonstances (can. LI).

La législation relative aux conditions de l'admission aux ordres est assez développée et porte sur l'ordination, les qualités des ordinands, leur « titre », les lettres testimoniales, l'examen, la collation des bénéfices, la juridiction requise et accordée pour pouvoir légitimement entendre les confessions et l'inviolabilité du secret de la confession. Il y a même une déclaration contre la simonie. Nous remarquons avec regret que personne ne peut être promu archidiacre sans qu'il ait accompli six ans dans l'office de prêtre. Pourquoi ne pas l'appeler archiprêtre ? Le pluralisme est reconnu dans certaines limites. L'obligation de la récitation quotidienne de l'office divin, de l'assistance à la Communion les dimanches et jours de fête, ainsi que d'autres exercices de dévotion personnelle est imposée à tous les clercs. La section sur les tribunaux est très importante étant donné qu'elle traite de l'administration qui a le plus besoin d'une mise au point. Tout de même on remarque (can. CXII, 7 ; XCIII, 9) qu'il y a toujours droit d'appel à la Haute Cour de Justice de Sa Majesté d'un tribunal ecclésiastique quelconque.

Avant de terminer, que les rédacteurs nous permettent de signaler l'une ou l'autre tare de détail qui nous a frappé : p. 148 : il faut sans doute lire *Episcopal Church of Scotland*, pas *in Scotland* ; p. 157 : *the Superior of any Religious Order or Community...*, donc la

Mère Supérieure aurait aussi pouvoir d'entendre les confessions de ses religieuses et de les absoudre de leurs péchés ! ! ! Le rédacteur a oublié qu'il y a des supérieurs et supérieures d'Ordres et de Communautés qui ne sont pas prêtres.

Une critique plus générale que nous formulerions c'est contre le style terriblement mélangé de ces canons. Nous reconnaissons volontiers la difficulté qu'il y a à y créer une certaine homogénéité, mais que l'on lise de suite le début du can. LXVI où on a la platitude de : *If any person confesses*, sans même le subjonctif *confess* demandé par tout le contexte, et puis les glorieux archaïsmes du can. LXXXII : *as well laity as clergy, strange opinions, godly living, set forward and maintain quietness, love, and peace among all men.* Ce n'est pas du XXe siècle non plus que l'usage constant de *to endeavour oneself* comme verbe réfléchi. Il faudrait viser à un nivellement qui réduise ces heurts vraiment trop sensibles. De même la fluctuation entre le style impersonnel et des retours périodiques à de véritables *Wir-Stücke*, où on comprend malaisément qui est ce « nous » dont il s'agit.

Les canons sont suivis d'un memorandum de Mr. Justice Vaisey sur l'*Autorité légitime* dont parle la formule de la *Declaration of Assent* que doit souscrire tout clerc de l'Église d'Angleterre. C'est un document admirable et convaincant par la rigueur de la pensée et la clarté de l'exposé. L'érudit auteur propose une interprétation de cette expression, ambiguë dès l'origine et jamais encore expliquée.

Nous terminons cette note comme nous l'avons commencée en saluant ce volume d'autant plus précieux qu'il nous révèle l'Église d'Angleterre au travail, parlant pour elle-même et à elle-même sans se préoccuper de ceux du dehors. Nous la remercions de nous avoir permis de saisir un peu de sa conversation intime. Nous formons des vœux pour que les efforts de la Commission au Droit canonique aboutissent à l'adoption d'un nouveau Code, mais, resteraient-ils stériles, nous aurions tout de même compris un peu plus de cette énigmatique Église d'Angleterre. Un corps de droit « sufficient but not too detailed », c'est le but que s'était proposé la Commission. Il nous semble qu'elle l'a atteint parfaitement. D. G. B.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. Michaelis. — Uebersetzungen, Konkordanzen und Konkordante Uebersetzungen des Neuen Testaments. Bâle, Majer, 1947 ; in-12, 224 p., 9,80 frs. s.

Étude très lisible de l'histoire des traductions en langue allemande du Nouveau Testament. Cette histoire amène l'A. à mentionner, ne fût-ce qu'en passant, la plupart des problèmes qui surgissent à propos du N. T., mais son livre qui se destine au grand public des croyants protestants ne se perd jamais dans une érudition aride. Il discute avec une objectivité digne de tout éloge les très difficiles questions de la traduction libre ou plus ou moins *juxta*. Il apprécie avec une égale objectivité les versions catholiques. La dernière partie de l'ouvrage qui décrit une « traduction concordante » moderne nous a mis au courant d'efforts dont personnellement nous ignorions tout. D. G. B.

A. Wikenhauser. — Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament, IV). Ratisbonne, Pustet, 1948 ; in-8, 296 p.

Ce commentaire du professeur d'exégèse néo-testamentaire à Fribourg-en-Brisgau se recommande par sa sobriété et son appui sur un appareil scientifique discret mais sérieux. Dans l'introduction, le problème de l'origine est clairement traité et les données du problème johannique nettement établies. Cependant la solution de ce dernier nous paraît hâtive et verbale. Dans les excursus sur les questions classiques du quatrième évangile, l'A. eût pu prendre parfois plus nettement position. Cependant ce commentaire satisfera pleinement le lecteur soucieux d'assurer à sa lecture de saint Jean une base objective, et complète heureusement une collection qui a déjà rendu de grands services. D. H. M.

P. I. Bratsiotès. — *'Η 'Αποκάλυψις τοῦ 'Ιωάννου.* Athènes, Édition Synodinos, 1950 ; in-8, XII-334 p.

Il faudrait un spécialiste pour présenter dignement l'ouvrage que le Prof. Bratsiotès vient de consacrer à l'Apocalypse de saint Jean. Ce que nous pouvons dire pourtant, c'est qu'avec un développement moins considérable que chez d'autres commentateurs (l'ouvrage du P. Allo sur l'Apocalypse ne compte pas moins de 650 pages !), le professeur d'Athènes nous apporte une étude remarquablement complète du poème inspiré. Son introduction, qui tient compte des plus récents ouvrages, passe en

revue les questions préliminaires à tout commentaire. Forme, unité, disposition du livre ; sa valeur et son importance théologique et religieuse ; la langue, l'auteur, le lieu et la date de composition ; l'authenticité et la place de l'Apocalypse dans le canon des Écritures ; les méthodes d'interprétation et l'influence du document prophétique. Du point de vue de l'herméneutique orthodoxe, l'interprétation la plus correcte repose sur une synthèse des différentes méthodes proposées, avec, à sa base, la méthode eschatologique, puisque le centre du livre est le triomphe final de l'Agneau. Il est indéniable pourtant qu'il faille accepter parfois l'interprétation synchroniste, surtout pour les trois premiers chapitres et pour les allusions à l'Empire romain ; parfois aussi l'interprétation ecclésiastico-historique, qui recherche dans le récit inspiré comme un panorama de l'histoire de l'Église et du combat entre le Christ et Satan. Si on recherche une lignée orthodoxe parmi les commentateurs de l'Apocalypse, il faut la centrer sur les premiers commentaires grecs qui sont relativement tardifs : André de Cappadoce, Oikonomios (tous deux vers le VIIe siècle) et Aréthas. Les deux premiers surtout portent la marque synthétique que nous venons de décrire comme caractérisant la méthode orthodoxe ; l'A. y voit une certaine réserve de la pensée grecque devant le mystérieux ouvrage, dont elle répugne à trouver la clef. Pourtant, M. B. relève d'une manière très heureuse l'influence de l'Apocalypse sur le développement du culte et de la liturgie : caractère universel de la liturgie, considérée à la fois comme l'antitype de la liturgie céleste et la concélébration du céleste et du terrestre — conception symbolique du temple chrétien, lieu de rencontre de l'Église triomphante et de l'Église militante — idée du culte perpétuel rendu à Dieu — caractère christocentrique et eucharistique de la liturgie — création du sanctuaire et concentration du culte autour de l'autel, sous lequel, depuis les temps antiques, on plaçait les reliques des martyrs (Apoc. V, 9) — psalmodie antiphonée (Apoc. VIII, 11, V, 9 et VII 9) — influence fréquente du texte inspiré sur celui de la liturgie — influence sur l'art décoratif du sanctuaire. L'A. conclut en citant Heiler : le culte et la piété de l'Église orthodoxe se trouvent sous l'influence très sentie de ce robuste monument de l'Église, priante, combattante et triomphante. — On peut dire sans exagération que l'Église orthodoxe vit et se meut dans l'atmosphère de l'Apocalypse, elle qui a une tendance eschatologique si marquée, elle qui exalte tant la résurrection du Sauveur et qui est dans l'attente de la fin, ces deux pôles entre lesquels l'Apocalypse évolue. — Nous passerions les bornes de ce compte rendu, si nous voulions nous attacher au commentaire littéral de l'A. ; disons seulement qu'il s'inspire fidèlement des principes rappelés ci-dessus et qu'il en appelle souvent à la tradition de l'Église et aux saints Pères pour expliquer le plus difficile des Livres du Nouveau Testament.

D. P. DUMONT.

Ethelbert Stauffer. — Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart, Kohlhammer, 4e éd. 1948 ; in-8, XII-36-368 p., 32 pl. hors-texte, 15 RM.

Écrire une théologie du Nouveau Testament est une tâche difficile pour un exégète. Les théologiens protestants ont essayé depuis longtemps, non seulement d'étudier la doctrine du Christ, la foi en la communauté primitive, la doctrine de Paul et de Jean dans le N. T., mais d'en donner aussi une synthèse théologique. Le présent livre en est un nouvel exemple. — La langue oratoire et persuasive de l'A., ses formulations expressives jusqu'à l'excès, son style pathétique ont certainement contribué au succès qu'a eu ce livre en Allemagne pendant et après la dernière guerre, spécialement dans les camps de prisonniers. Mais il y a plus. N'est-il pas une réponse aux idées et aux aspirations du monde actuel ? Il suffit de signaler quelques titres : Règne de Dieu et règne du démon ; Le fait du Christ et les éléments non rachetés de la Création ; La délivrance d'entre les mains du prévaricateur, la révélation totale de l'Antéchrist, la réintégration (*Heimkehr*) de l'Univers. — Dans une première partie (p. 1-33), l'A. esquisse brièvement la préhistoire du christianisme primitif. La partie principale (pp. 34-211) est disposée selon l'ordre de l'économie du salut (Création et chute, Loi et promesse, le fait du Christ, Église et monde, Présent et futur) ; pour chaque période, l'A. interroge tous les écrits néo-testamentaires ; et sous sa plume les idées jaillissent nombreuses et fécondes. Les conclusions sont souvent catégoriques, assurance qui ne fait que trop souligner les insuffisances et les erreurs (péché originel, p. 52 ; naissance virginale, p. 98 ; interprétation de la dernière Cène, p. 141). Malgré ses tendances apocalyptiques, ce livre respire encore le rationalisme du siècle dernier. Notons que l'A. prétend que « l'idée de l'Église, du primat et même de la succession, n'est pas invention papiste », et que « ses débuts en sont plus anciens que le christianisme lui-même » (p. 15). — La disposition de la matière, les complications techniques, le manque d'*Index rerum* nous font douter de l'utilité pratique d'un tel ouvrage pour l'étudiant qui doit assimiler ses matières et préparer ses examens (Préface). En fermant ce livre, on se demande si la théologie du N. T. n'est pas un peu éclipsée ici par celle de l'A. Mais heureux le théologien dont la théologie est d'intention biblique.

D. N. Egender.

John Lawson. — The Biblical Theology of Saint Irenaeus. Londres, The Epworth Press, 1948 ; in-12, XVI-306 p., 21 sh.

L'A. veut dans cette étude sur la théologie biblique d'Irénée, souligner l'accord doctrinal entre les grands thèmes théologiques du saint docteur, (Trinité, récapitulation, rédemption, anthropologie, etc.) et le N. T., en particulier saint Paul. Aussi combat-il à juste titre les interprétations de Werner, Bousset, Ritschl qui ont vu dans la pensée d'Irénée une corruption. Parfois même il ramène la pensée biblique aux positions d'Irénée quand ces dernières de fait semblent moins satisfaisantes. C'est ainsi par exemple qu'il minimise la doctrine du péché originel chez saint Paul, « simple tendance au péché ». Il nous semble d'ailleurs qu'il eût été préfé-

rable d'étudier la pensée d'Irénée davantage en elle-même, et moins en fonction d'une *via media* à la fois « catholique » et évangélique, ce qui n'empêche pas de souligner la valeur unioniste de cette pensée biblique si riche et si haute. D. H. M.

P. Andreas Schmid. — Die Christologie Isidors von Pelusium. (Coll. « Paradosis », 2). Fribourg-Suisse, Paulusverlag, 1948 ; in-8, XII-116 p.

Le P. A. Schmid, O. S. B., ne se borne pas à exposer la christologie du saint ascète, mais s'efforce de résoudre préalablement le problème critique soulevé par Mgr Lebon dès 1912 dans la R. H. E. de l'authenticité d'une partie de la correspondance d'Isidore, que Sévère d'Antioche avait considérée comme falsifiée ou interpolée, parce qu'elle tendait à faire d'Isidore un adversaire du monophysisme. — Une étude précise du problème, basée sur la critique externe et interne, lui fait admettre l'authenticité des lettres mais également une interpolation postchalcédonienne des formules prégnantes sur les deux natures. Aussi l'A. peut-il nous donner un aperçu de la christologie d'Isidore, théologien qui n'aurait pas devancé les formules du magistère, mais se serait mu dans une théologie neutre de type cappadocien, antérieure à la grande controverse. Cette étude sérieuse n'est peut-être pas définitive. D. H. M.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschap. Steenbrugge, Abbaye, 1949 ; in-8, 420 p.

Voici le second volume de l'*Annuaire de Science religieuse* édité par l'Abbaye de Steenbrugge. Sous le titre *Dans la brèche pour le caractère charismatique du concept d'Apôtre,* D. A. B. VERHEUL (Affligem), donne une interprétation toute nouvelle de 2 Cor. X-XIII. Les adversaires de saint Paul, dont il s'agirait, ne sont ni les judaïsants ni même les juifs, mais les « pneumatiques », c'est-à-dire ceux qui avaient essayé de séduire les Corinthiens plus par des paroles de sagesse humaine que par la vertu du Saint-Esprit. Contre eux, saint Paul exhorte les Corinthiens à une juste estimation des charismes ; l'infirmité humaine dépasse de loin la sagesse de ce monde, puisque la puissance de Dieu opère surtout dans l'infirmité. Et ainsi son propre apostolat est recommandé divinement par sa faiblesse même. — Une longue étude du P. E. PETERS, O. F. M., est consacrée au *Traité de Sérapion de Thmuis contre les Manichéens.* Après l'exposé de l'authenticité du document, l'A. montre comment il faut juger celui-ci en tenant compte du but essentiellement moral que Sérapion s'était proposé, ce qui explique la grande estime que les anciens auteurs ecclésiastiques avaient pour ce texte. — On trouve encore dans ce recueil un article posthume de Mgr CALLEWAERT : *Histoire positive du Canon romain.* Après avoir prouvé que dans le rite romain il n'y a jamais eu d'épiclèse au sens strict, l'A. démontre : 1° que les fragments qu'on

trouve dans le *De Sacramentis* de saint Ambroise ont été pris littéralement du Canon, 2° que ce même canon employé par saint Ambroise ne fut pas composé par lui, mais est d'origine romaine. En comparant cette recension primitive avec l'actuelle, l'A. conclut que le Canon romain a dû subir deux changements notables, le premier de saint Léon le Grand, le second, moins heureux, peut-être de Gélase. — On lit ensuite dans ce recueil la première partie de l'exposé du D. Brou (Quarr Abbey) sur *Les Oraisons dominicales après la Pentecôte*, dont la seconde partie sera bientôt publiée par les soins de l'Apostolat liturgique de Saint-André-lez-Bruges. L'A. a composé des tableaux comparatifs des divers documents, qui permettent au lecteur de se rendre compte rapidement de l'ancienneté de telle oraison, de sa provenance, de ses vicissitudes à travers les siècles jusqu'au missel actuel. — Enfin, entre bien d'autres articles, notons encore celui du Dr. H. Flasche (Bonn) : *L'expérience du cœur chez le Maître de Sacy*, où l'A. explique le sens du mot « cœur » dans les écrits de M. de Sacy et de Pascal : un sens cognoscitif, propre au croyant, pour comprendre les choses saintes. — Les exposés ont été écrits en diverses langues, mais un résumé latin est inséré à la fin de chacun d'eux.

D. M. v. d. H.

Guido Müller, S. J. — Lexicon Athanasianum. Berlin, W. de Gruyter, fasc. 1, *Α-Ἀσία*, 1944, in-4, col. 1-160, 30 RM ; fasc. 2, *ἀσινής-διαλύω*, 1949, col. 161-320 ; fasc. 3, *διαμαρτάνω-ἐν*, col. 321-480 ; fasc. 4, *ἐν-θεός*, 1950, col. 481-640, fasc. 5, *θεός-λαμβάνω*, col. 641-800.

Arrivés à ce point de la publication, nous disposons d'environ la moitié de l'ensemble d'un ouvrage dont la portée dépasse l'objet immédiat. Pareil lexique introduit de plain-pied dans le monde helléno-chrétien du IV[e] siècle, dont il livre le mode d'expression tant de la vie civile que de l'essor de la pensée théologique, à propos d'un auteur mêlé de près à la fermentation des événements ecclésiastiques. Nous nous proposons de mettre en valeur le parti que l'on peut en tirer pour l'investigation théologique lorsqu'il sera complet. Ainsi nous bornons-nous cette fois à l'analyse des questions techniques. — Le volume contiendra de 1300 à 1400 col. in-4° d'un texte très dense, rapportant toutes les références athanasiennes de chaque mot. Il est le résultat d'un long et minutieux labeur. Chaque vocable, traduit en latin, est accompagné de sa note grammaticale qui en fixe son emploi morphologique et syntaxique. Les diverses significations sont logiquement disposées avec grand soin. Un exemple intéressera nos lecteurs : *Ἐκκλησία* (col. 448-451), *I. s. prof., concio populi* : op. *βουλή*. *II. vox relig.* 1. *Ecclesia universalis*, a) *totus coetus fidelium orthodoxorum cuius vel fides et auctoritas, vel per orbem diffusio, vel principatus ecclesiae Romanae effertur, saepe epith.* *ἅγιος*, *καθολικός* ; b) *ecclesiae universalis auctoritas effertur* ; c) *eccl. impugnata ab adversariis* ; d) *ecclesiae potestas excludendi haereticos* ; e) *eccl. s. myst.* 2. *plur.* :

singulae aut plures ecclesiae vel civitatum vel provinciarum, praeside episcopo ex clericis laicisque compositae, a) *indeterm. sedes episcop. una cum grege* ; b) *spec. ecclesiae Alexandr. et Aegypt., curae Athanasii maxime commissae* ; c) *sedes episcopalis Alexandrina Athanasio tradita* ; d) *aliae aliorum epp. ecclesiae.* 3. *aedes sacra,* a) *gener.* ; b) *spec. locus liturgiae agendae destinatus.* Suivent alors de multiples rapprochements par synonymes, antonymes, épithètes et associations, qui permettent de rayonner très loin dans l'œuvre de l'auteur dépouillé. Certains articles sont l'objet d'encore plus d'attention, un sommaire précède le détail ; ainsi, les prépositions, des vocables multivalents comme *θεός*, etc. Sigles et artifices typographiques permettent la fixation des références dans le minimum d'espace. Un numéro désigne l'œuvre athanasienne selon l'ordre de Migne, les citations scripturaires et patristiques sont précisées. La correction orthographique fut poursuivie avec grande sévérité. Un travail positif d'un tel soin réalise l'attente essentielle d'un semblable répertoire, et mérite à ce titre des éloges que certaines remarques ultérieures n'atténueront point. — En raison du texte de base adopté, faut-il considérer l'édition comme déjà dépassée ? Les travaux furent commencés, avant l'édition critique de H. G. Opitz ; depuis la mort de celui-ci, l'achèvement de cette édition devient problématique, de sorte que l'on ne peut plus faire grief à l'auteur d'avoir unifié son texte sur Migne. Opitz d'ailleurs n'est jamais cité. Par contre, une concordance sera d'un secours précieux aux futurs éditeurs. Ainsi, par exemple, les ingrates colonnes consacrées aux prépositions et aux particules, ces « êtres de peu », serviront à débrouiller de nombreux petits problèmes. La rigueur scientifique demandait cependant de citer l'édition critique aux endroits où elle existe ; un appendice peut suffire, au besoin. Notons au passage que c'est la même Académie qui soutient à la fois l'édition critique et le lexique. Le système des sigles se défend aussi, il rend pourtant le repérage des significations plus malaisé, par l'usage de grasses pour nommer les traités — un système de sigles littéraux est toujours plus suggestif. Par souci d'économie, on aurait pu sans difficulté ne pas dépasser trois lettres dans la plupart des cas. Enfin, notre réserve la plus notable concerne le choix des traités dépouillés. A vrai dire, l'ensemble des ouvrages théologiques et historiques de saint Athanase sont retenus. On ne peut éviter un certain arbitraire en limitant le dépouillement à P. G. 25-26. De ces deux tomes, ne sont pas utilisés, outre les traités en latin seulement, les multiples fragments historiques, théologiques et exégétiques rassemblés par Felkmann, Mill, les extraits d'Euthyme Zigabène, etc., les sermons *De patientia* et *In ramos palmarum.* Les fragments grecs des lettres festales débutent dans P. G. 26 à la 22e seulement (non à la première), col. 1432 (non 1377). Aucun signe ne distingue les écrits authentiques des douteux. En effet, si l'on rejette les écrits douteux et apocryphes, pourquoi adopter la 4e Or. contre les Ariens, les deux épîtres à Apollinaire, le *Sermo maior de fide*, et rejeter tous les écrits exégétiques mêmes authentiques, tels l'épître à Marcellin, jamais contestée, et le commentaire au psautier, authentique pour les 3/4 de sa

masse dans P. G. 27 ? Si l'on adopte des ouvrages douteux, pourquoi rejeter de belles homélies ? Enfin, si l'on élargit l'information au *De virginitate* de von der Goltz, pourquoi ne pas l'étendre à l'homélie sur le diable publiée par R. P. Casey (*Journ. Theol. Stud.*, t. 36, 1935, pp. 1-10), et à celle sur la maladie et la santé de Fr. Diekamp (*Or. Chr. Anal.*, t. 117, 1938, pp. 5-9) ? — Saint Athanase auteur spirituel et exégète, pour être moins remarqué que le polémiste et le pasteur, n'en est pas moins existant. Il y aurait intérêt à le mieux connaître ; il suffirait de rappeler combien l'auteur de la vie de saint Antoine était friand d'ascétisme, et combien son style est à ce point pétri d'Écriture Sainte, que les réminiscences et les citations effleurent à chaque mot. Un bienfait appréciable de notre présent répertoire, sera précisément de faciliter la tâche de la critique d'authenticité des ouvrages douteux, en fournissant le vocabulaire, le style de l'auteur, sa manière de citer l'Écriture, et même les variantes de celle-ci dans son œuvre (ce qui est moins perceptible dans le texte d'Opitz). Dépassant même le champ des œuvres grecques, il sera désormais plus aisé de déceler le substrat grec des traités athanasiens qui ne sont conservés qu'en syriaque, en arménien, et surtout en copte (original ou version). Ainsi les chercheurs de toutes qualités ont hâte d'utiliser au complet, bientôt, ce précieux instrument de travail. D. M. FORET.

Dom P. Bruylants, O. S. B. — Concordance verbale du Sacramentaire léonien. Extrait du Bulletin du Cange, t. XVIII-XIX. Louvain, Mont-César, 1948 ; in-8, XVI-698 p.

Bien que d'une ampleur moindre que le *Lexicon athanasianum* présenté plus haut, la concordance de dom Bruylants n'en constitue pas moins une contribution importante à la recherche, cette fois, de l'évolution de l'antique liturgie romaine. Une introduction substantielle résume l'état des questions soulevées au moment de la parution, et soumet les principes de l'édition. Le document n'est transmis que par un seul manuscrit, Vérone, Bibl. capit. LXXXV (80). Le texte de la concordance repose sur l'édition critique de Ch. L. Feltoe, avec les corrections de V. De Zanche. Les variantes et les lectures fautives du ms sont signalées. L'omission des démonstratifs, prépositions et particules, d'un substantif fréquent, *deus*, ralentira peut-être la détermination des stratifications du recueil par les arguments stylistiques. Une table permet l'utilisation de la concordance avec l'édition de Muratori et celle de Ballerini reprise dans P. L. 55. Les travaux parus sur le léonien depuis cette publication témoignent que ce labeur de moine n'est point demeuré sans fruit.

D. M. F.

R. P. François Petit. — La Spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles. (Études de théol. et d'hist. de la spiritualité, X). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 296 p.

L'A. veut étudier ici une des zones les moins explorées de l'histoire

de la spiritualité catholique, dans laquelle se situe le grand tournant qui sépare la piété de l'antiquité chrétienne de la dévotion moderne. Il indique les deux tendances qui ont toujours existé dans son Ordre : l'une se rattachant à la tradition monastique, représentée surtout par Hugues de Fosses, premier abbé de Prémontré, l'autre, plutôt active, à laquelle appartient saint Norbert lui-même. Bien sûr, c'est par cette dernière tendance, — que l'A. appelle « apostolique » — que l'idéal des Prémontrés représentera quelque chose de nouveau dans l'Église. Toutefois, nous retrouvons en lui bien des éléments empruntés aux moines, comme l'A. l'explique bien dans la troisième partie de son ouvrage, consacrée à l'étude de la vie norbertine aux XII[e] et XIII[e] siècles : vie claustrale, travail manuel, lecture des Pères de l'Église, et bien d'autres pratiques monastiques encore se rencontrent dans cet Ordre à cette époque. L'A. note aussi l'importance qu'avait pour les premiers Prémontrés l'assiduité à la *lectio divina*. On lit l'Écriture sainte non seulement pour s'instruire soi-même, comme faisaient les moines, mais aussi pour instruire les autres ; on tient compte des trois sens « pour chercher dans le sens historique la sainteté des exemples, dans l'allégorique le sens exact de la foi, dans l'analogie le bonheur des joies célestes » (p. 238). Notons aussi le chapitre V de la troisième partie : *Vie centrée sur la Messe et l'Eucharistie*, où nous trouvons peut-être l'origine du développement des messes conventuelles dans les communautés. — Ce livre est riche à beaucoup de points de vue, et l'A. y fait preuve d'une grande érudition. D. M. v. d. H.

Hamilcar Alivizatos. — *'Η Οἰκονομία κατὰ τὸ κανονικὸν Δίκαιον τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας*. Athènes, Édition « Astir », 1949 ; in-8, 112 p.

L'étude de M. Alivizatos vient incontestablement à son heure. Depuis longtemps, les chrétiens anglicans surtout étaient désireux de trouver un exposé complet de la doctrine de l'Église orthodoxe sur l'économie ecclésiastique et c'est à la demande de feu le Dr. Cosmo Lang, archevêque de Cantorbéry, que le docte professeur d'Athènes entreprit son œuvre de synthèse. Nos lecteurs savent l'importance des questions agitées sous cette doctrine (Cfr *Irénikon*, XIV, 1937, pp. 228 et 339 : « Économie ecclésiastique et réitération des sacrements » ; cfr aussi XVII, 1940, p. 50 : « La Faculté de Théologie d'Athènes et les ordres anglicans »). « L'économie est la suspension de l'application absolue et rigoureuse des lois canoniques et ecclésiastiques, par pure condescendance ou indulgence, à l'initiative et par l'esprit chrétien de ceux qui gouvernent l'Église, seulement dans certaines circonstances et pour ce qui concerne l'administration et la discipline ecclésiastiques, sans modification des définitions dogmatiques ; l'économie est conséquemment l'adaptation aux conditions existantes, selon une plus ou moins grande déviation, des règles canoniques qui président à la vie ecclésiastique, pour le salut des membres de l'Église qui y seraient intéressés ». — Telle est la définition proposée par l'A. Son étude l'illustrera. D'abord il s'efforcera de préciser le sens du terme « éco-

nomie » dans l'Écriture et chez les Pères et, à côté d'autres significations caractérisées, celle de condescendance apparaîtra, même dans les textes sacrés, mais plus encore chez les Pères ou dans les décisions conciliaires. Tantôt, il sera expressément déclaré qu'il est expédient d'agir en dehors de la loi, tantôt la condescendance sera proscrite, parfois enfin son usage sera laissé au jugement de l'autorité. L'usage de l'économie est toujours difficile à déterminer : son but est le bien général et, selon les cas, il lui sera conforme ou non de déroger à la loi générale. Tout au plus pourrait-on parler d'économie préventive et rétroactive ; on pourra dire aussi que c'est en matière d'administration des sacrements qu'elle trouvera ses points d'application les plus fréquents, surtout lorsqu'il faudra apprécier les sacrements conférés hors de l'Église. — Après avoir tracé ces cadres généraux, l'A. passe en revue la pratique de l'Église : il examine successivement l'économie préventive et rétroactive, les causes de son application et quel est celui qui l'octroie. Puis, dans les différents sacrements, il en recherche l'usage ; il l'analyse dans la dogmatique, dans le culte, dans le gouvernement ecclésiastique, dans des cas mixtes. Il montre des cas particuliers, ses résultats et, enfin, il compare l'économie grecque avec la *dispensatio* latine. On ne peut que féliciter M. Alivizatos d'avoir tenté de combler un vide réel dans les exposés théologiques orthodoxes. Si fréquemment, en effet, il est fait appel au principe d'économie et nulle part la doctrine n'en était systématiquement proposée. Disons en outre que le petit exposé de l'A. est basé sur une étude minutieuse des sources ecclésiastiques. D. P. DUMONT.

Časoslov. — Paris, YMCA-Press, 1949 ; in-8, 334 p.

Le livre en question est un *Časoslov* et non pas une *Psaltirj slědovannaja.* Il contient, dans une impression anastatique, avec tout ce que cela signifie de moins satisfaisant à l'œil, tout ce qui est nécessaire pour les offices paroissiaux. Il n'y a pas de *meždočasija*, le *Čin o Panagii* est remplacé par un *Čin Liturgii*. Le *Maloe Povečerie* est imprimé tout au long. On trouve les tropaires et les kontakia des dimanches, d'une série assez complète de grandes fêtes, des Triodes, du Commun des Saints et de la Semaine. Comme points intéressants nous relevons en dernière page un *Ustav o každenii*, plutôt inattendu ici, la pagination en chiffres arabes au lieu d'un foliotage en chiffres slavons, l'omission de toute référence à l'Empereur et les nombreuses modifications que cela amène, l'emploi p. 25 de la formule *Rcem i o sebě saměch* au lieu de *Rcem i o nich*, la leçon *bezměrnuju blagostj* dans la prière de None, pas *blagodatj* comme dans les livres de Moscou. Les originaux qui ont servi à la photographie du texte n'étaient pas imprimés dans un caractère uniforme, ce qui fait qu'il y a des variations dans cette édition. Parfois il a fallu même recourir à la plume, et il faut avouer que l'écrivain n'était guère calligraphe. En outre les finesses de l'orthographe slavonne semblent lui être restées étrangères. Cfr p. 33 mitropolit, etc., avec *i osjmiričnoe* au lieu de *desjatiričnoe*, etc. Ce

livre sera certainement très utile, sans pouvoir prétendre — en ce qui concerne la typographie — à la beauté. D. G. B.

The People's Anglican Missal, in the American Edition. New-York, Frank Gavin, 1946 ; in-16, IV-860 p.

Le présent volume est l'édition en format réduit, à l'intention des fidèles, de la présentation américaine d'un des Missels employés couramment dans les églises anglo-catholiques où l'on suit le *Western Use*, c'est-à-dire le cérémonial romain moderne. Cette édition de l'*Anglican Missal* est par conséquent essentiellement une traduction en anglais du Missel romain qui se trouve sur tous nos autels. Toutefois des concessions nombreuses sont faites au Prayer Book, *in casu* sa version américaine, mais seulement comme une variante facultative à côté du texte romain traduit (p. ex. Canon, Préfaces, etc.). On trouve toutes les fêtes les plus modernes et les plus caractéristiquement catholiques (Sacré-Cœur, Saint-Joseph). Nous relevons la traduction *Chief Bishop* pour *Papa* et nous remarquons avec intérêt que la messe *Si diligis* n'a pas été adoptée alors que celle du Christ Grand-Prêtre éternel y trouve sa place. Aurions-nous tort à conclure de ce rapide examen que si les anglo-catholiques qui emploient ce livre doivent se trouver bien près de la foi catholique, néanmoins les réticences du présent livre sont tout aussi significatives que ses affirmations ? La grande pierre de scandale reste et restera toujours la primauté de juridiction de Pierre. D. G. B.

HISTOIRE

Mgr C. Lagier. — L'Orient chrétien, II. De Photius à l'Empire latin de Constantinople (850-1204). Paris, Œuvre d'Orient, 1949 ; in-8°, XII-609 p.

Déjà le tome I de l'Orient Chrétien de Mgr Lagier a été accueilli avec faveur ; on ne peut que se féliciter de voir paraître ce second volume. Il a, en effet, un mérite et un charme particulier : il écrit l'histoire. La période embrassée par l'historien est la plus riche et la plus féconde de la longue histoire de Byzance. N'est-ce pas sous les règnes de la dynastie macédonienne et, un peu après, sous les trois premiers Comnène que l'Empire atteignit, ou presque, cet apogée qu'il avait connu déjà sous le glorieux Justinien Ier ? — Pour démêler les faits souvent enchevêtrés de ces siècles agités, l'A. fait appel aux meilleurs travaux qui les ont étudiés dans leurs sources ; il ne suit pas aveuglément les auteurs, il en discute les conclusions et il repense ainsi l'histoire. Le récit qui en résulte est vivant ; les grandes figures sont campées sur pied : voyez ces portraits de Basile Ier, de Léon VI, surtout, sermonnaire, tacticien, législateur et quatre fois marié ! Le caractère de chacun est bien marqué et ses répercussions sur la conduite des affaires de l'Empire sont elles-mêmes soulignées, comme à propos du rôle d'Alexis Comnène

lors de la première Croisade. Ceci ne pourrait être qu'un mérite tout littéraire ; il faut pourtant dire davantage. Notre auteur a compris Byzance, il est entré aussi loin que possible dans l'appréciation exacte de son rôle durant un millénaire. Ce qui a fait la grandeur de « la ville gardée de Dieu », rempart de la civilisation chrétienne contre les barbares et contre l'Islam, ne lui est nullement étranger. C'est pourquoi il faut être heureux de souligner, sous une plume occidentale, les fresques larges qui font revivre trois siècles de l'histoire de Byzance. — Mais ces siècles de grande histoire politique sont aussi, du point de vue religieux, une époque où survinrent de graves événements. Mgr Lagier était qualifié pour les relater. Son « Orient Chrétien » s'ouvre, si l'on peut dire, avec l'histoire de Photius et les prodrômes de la séparation définitive des Églises. Le récit que nous en lisons tient compte des travaux récents ; il fait le point entre les torts respectifs des partenaires de ce drame. Son jugement aura la même sérénité, lorsqu'il s'agira de conter la triste histoire de Michel Cérullaire et de la mission constantinopolitaine du Cardinal Humbert ou les regrettables incidents qui émaillèrent les premières croisades. — Histoire politique et religieuse que l'histoire byzantine, mais histoire aussi de la civilisation et des institutions. C'est quand il fait une part très large à la description de la vie byzantine, de ses institutions religieuses ou charitables, de sa mentalité que l'A. s'est acquis peut-être le plus de titre à notre gratitude. Il complète ainsi de manière parfaite le tableau que son « Orient Chrétien » a voulu retracer, car il fait réellement vivre ses lecteurs de la vie de Byzance et il les aide à apprécier ce qu'elle avait de grand. D. P. D.

Constantin I. Amantos. — *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*. Tome II, 867-1204. Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1947 ; in-8°, 18 et 456 p.

M. Amantos, professeur émérite à l'Université d'Athènes, publie le second volume de son Histoire de l'Empire Byzantin. Nous regrettons de n'avoir pu présenter le premier, paru en 1939, car l'auteur est de ceux qui font autorité. Sa préface nous fait espérer une autre continuation : il souhaiterait conduire son récit au moins jusqu'à 1821. Ce serait l'histoire de la nation grecque durant les siècles de servitude, *τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν*. Une histoire que seuls des Grecs peuvent écrire et qui ne l'a pas encore été, où l'Église a joué un rôle si capital. — L'histoire générale de Byzance, durant les siècles de gloire, a tenté et tente encore les savants du monde entier. Pourtant cette période qui court entre 867 et 1204, l'auteur la fait revivre d'une manière qui est bien sienne et que peuvent lui envier nos historiens d'Occident, car c'est à travers les citations des chronographes byzantins qu'elle nous est présentée. Le texte en est émaillé ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'en soit pas fait un choix critique et que bien des affirmations ne soient pas écartées, mais c'est ce qui donne à l'histoire de M. Amantos un charme particulier. Les grands personnages de l'Église

durant cette époque : Photius, Nicolas Mystikos, Michel Cérullaire sont campés vivants dans le récit ; il en est de même et surtout des héros politiques et militaires, c'est avant tout l'histoire de l'Empire qui est retracée ici, histoire dont l'élément religieux est partie intégrante. — A côté de l'histoire politique, le développement économique, littéraire et artistique n'est nullement négligé : les pages consacrées à la bibliographie de Photius sont remarquables, celles aussi qui décrivent la complexe physionomie de Psellos ou qui résument la vie économique et artistique durant la période macédonienne. — Il faut savoir gré à l'Institut Français d'Athènes d'avoir facilité la publication de ce second volume de M. Amantos et il faut espérer que, grâce à lui, les projets du savant professeur pourront se réaliser.

D. P. D.

Archimandrite Basile K. Stephanidès. — *'Εκκλησιαστικὴ 'Ιστορία. 'Απ' 'Αρχῆς μέχρι σήμερον.* Athènes, Éd. Astir, 1948 ; in-8, 812 p.

Voilà une publication qui était nécessaire. Si, déjà en Grèce même, on éprouvait le désir de voir paraître une histoire générale de l'Église qui réponde aux exigences scientifiques actuelles, en Occident surtout, il manquait un instrument de travail qui puisse informer les spécialistes des méthodes et de la conception historique de l'Orthodoxie grecque. Les ouvrages de Kyriakos et de Vaphidès sont bien vieillis et peu connus. Or, il n'échappe pas à l'observateur que, malgré la rigueur scientifique dont on l'entoure, la vérité historique est empreinte d'une certaine relativité. Elle est conditionnée par l'ensemble des traditions que l'on porte en soi, fruit du milieu et de la religion, à travers lesquels on aborde l'examen des faits. C'est dire assez, pour le théologien préoccupé des problèmes unionistes, l'importance qu'il y a à saisir, à travers la présentation des faits passés, le critère qui a inspiré le jugement d'un auteur. — Personne n'était plus qualifié que l'archimandrite Stephanidès pour tenter, du point de vue orthodoxe, la vaste synthèse présentée dans ce volume. D'abord professeur d'histoire ecclésiastique à la vénérable École de Halki, il est, depuis 1924, professeur ordinaire à la Faculté de théologie d'Athènes. C'est le fruit de son enseignement qu'il livre au public. Nous ne pourrions trop louer sa méthode. Ce n'est pas devant une sèche énumération des faits que nous nous trouvons, mais devant une reconstitution du milieu social, intellectuel et religieux des différentes époques de l'histoire. L'A. distribue sa matière en trois parties : depuis Jésus-Christ jusqu'au schisme de l'Église d'Occident ; depuis le schisme jusqu'à la prise de Constantinople en Orient et à la réforme du XVI[e] siècle en Occident ; depuis ces faits jusqu'à nos jours. La première période, celle de l'Église une, est divisée en deux chapitres : jusqu'à et après Constantin le Grand ; chacun comprend trois précieux paragraphes consacrés à l'organisation de l'Église, au culte divin et à la littérature théologique. C'est là qu'on peut trouver, exposées dès leur origine, les positions respectives de l'Orient et de l'Occident devant des questions d'une importance telle que la primauté romaine.

La seconde partie contient aussi deux chapitres, consacrés respectivement à l'Église orientale et à l'Église latine. Dans ces pages, l'A. aborde les questions délicates du schisme, des croisades ; il le fait avec nuance et modération. Il tient généralement compte des derniers travaux. Si, faute de place nous ne pouvons le suivre dans le détail, disons pourtant que le récit qu'il nous livre des tentatives d'union mérite une attention particulière et ne nons étonnons pas de trouver sous la plume de l'historien l'information du théologien. Encore ici, les paragraphes qui retracent la vie de l'Église en Orient et le mouvement théologique sont particulièrement intéressants. Nous n'insisterons pas sur les chapitres consacrés à l'Église d'Occident, après le schisme et à l'époque moderne, bien que leur objectivité soit suffisante. L'histoire de l'Église d'Orient, après la chute de Constantinople, nous a quelque peu déçu. L'A. ne raconte pas cette histoire ; il procède par larges fresques, traitant successivement des relations entre l'Église orthodoxe et le gouvernement ottoman, l'Église latine et les réformateurs. Dans ces chapitres, comme dans ceux consacrés aux hérésies, à l'organisation ecclésiastique, au culte ou au mouvement théologique, il y a des renseignements précieux basés sur une érudition très sûre. Nous ne pourrions trop apprécier la présentation scientifique de l'ouvrage : les tables onomastiques grecque et latine, les catalogues des empereurs et des patriarches rendent son utilisation aisée et en font un bon instrument de travail. — Disons pour terminer que la langue châtiée de l'archimandrite Stephanidès rend sa lecture facile aux lecteurs occidentaux qui ne seront pas rebutés par un vocabulaire trop « démotique » et souhaitons que cette Histoire Ecclésiastique pénètre dans les milieux scientifiques de l'Occident. D. P. DUMONT.

Dr. Thomas Ohm, O. S. B. — Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum. Leyde, Brill, 1948 ; in-8, 472 p., 20 pl. hors-texte.

Le distingué directeur de l'Institut de missiologie de Munster publie dans ce volume les résultats d'une enquête à la fois historique, psychologique et religieuse sur ce qu'on pourrait appeler les « gestes » chez les peuples non chrétiens, comparés avec ceux des chrétiens. (C'est ainsi qu'il faut interpréter le titre un peu vague de l'ouvrage). L'importance d'une pareille recherche n'échappe à personne ; elle échappera le moins à ceux qui connaissent l'exubérance du geste liturgique oriental, dont l'A. ne néglige pas les données. — Il définit « Gebetsgebärde » d'une façon particulière qui la distingue nettement de ce qu'il classe sous le vocable de « cérémonie » : les « gestes » de prière sont des « paroles » de prière *visibles*, se distinguant pour autant de celles qu'on *entend*, ou des phénomènes corporels expressifs et visibles qui accompagnent et suivent la prière intérieure (p. 11). Le mot « cérémonie », signifie depuis la réforme « les rites extérieurs d'origine non divine ou les actes cultuels fixes et non essentiels » (*ibid.*), comme, par exemple, l'insufflation et

l'onction du chrême au baptême (*ibid.*). Ce qui constitue donc le sujet de l'étude, c'est exclusivement l'attitude corporelle, voire l'expression du visage et des yeux, le rire et les pleurs, le fait de rougir et de pâlir, de baiser, de cracher, de lever les bras et les mains, la danse, la génuflexion, la prostration, la respiration, (plusieurs pages intéressantes sur l'hésychasme), etc. Les matériaux, qui proviennent en partie d'expériences personnelles, constituent une source documentaire de première valeur, dont tous les historiens de la religion devront désormais tenir compte. — L'A. a orné son ouvrage de très belles photos, qui peuvent être complétées par la documentation sur film fixe qu'il a fait paraître sous le titre « *Die Gebetsgebärden der Völker* » à la Bildbandverlag Calig à Fribourg-en-Brisgau.

D. B. S.

J. Vogt. — Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert. Munich, Münchner Verlag, 1949 ; in-12, 304 p., 14,50 DM.

Jacob Burckhardt. — Die Zeit Constantins des Grossen. Olten, Delphi Verlag, 1949 ; in-8, 456 p.

La solution du problème constantinien, naguère renouvelé par H. Grégoire, marque un retour vers des positions plus traditionnelles. J. Vogt nous livre ici le fruit de recherches précises. A la suite de Burckhardt et d'autres travaux sur Constantin, il traite dans une première partie des préparations lointaines ; dans une seconde, de Dioclétien ; enfin dans la troisième, la plus importante, de Constantin lui-même. L'A. doit nous fournir une synthèse dans l'article *Constantin* du *Reallexikon für Antike und Christentum.* Il a pris connaissance de toute la littérature récente qu'il a critiquée, mais avoue ne pas avoir eu accès à l'important *Dioclétien et la Tétrarchie, I,* de W. Seston pour sa seconde partie. L'on sait combien l'interprétation des événements de 312 commande les vues que l'on se fait de Constantin. Contre Grégoire et Seston il accepte l'authenticité eusébienne de la *V. C.* dans sa forme actuelle (même dans les « darstellende Teile »). Il se fait d'ailleurs fort de prouver dans l'article du *Reallexikon* que la vision de la *V. C.* était connue en Orient au milieu du IVe siècle, affirmation nouvelle pour nous. Cependant il rejette à juste titre l'historicité du récit de la vision. Il accepte, par contre, sans réserve, le texte de Lactance et, à ce propos, traite la construction de Grégoire de « unhaltbar ». Il renvoie pour tout ceci à un article de la *Z. K. G.* (1942). Son interprétation de la statue du Forum (de nouveau contre Grégoire) est-elle absolument sûre ? En somme, Constantin a sincèrement adhéré à un christianisme de champ de bataille en 312, qui s'est précisé par la suite, en même temps qu'il a voulu sincèrement demeurer « l'évêque des gens du dehors ». Ces vues nous paraissent les plus probables et rejoignent parfois singulièrement, même dans le détail, celles de Palanque dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, dont il n'est fait qu'une mention élogieuse et générale. Tout en reconnaissant sa dette à l'égard du livre de Burckhardt qu'on vient de rééditer (Delphi Verlag, 1949), il s'en sépare

profondément. Point n'est besoin d'insister sur l'importance pour l'union chrétienne de la politique religieuse de Constantin et du transfert de la capitale. D. H. M.

F. van der Meer. — Christus' Oudste Gewaad. Utrecht, Het Spectrum, 1949 ; in-8, 268 p., 64 illustr.

L'auteur de ce livre n'en est pas à son premier « succès de librairie ». Une fois de plus, il a, avec bonheur, mis son talent d'écrivain au service de son érudition. Il étudie l'originalité de l'art chrétien primitif, lequel, à première vue, semble dépourvu d'originalité. Le Prof. van der Meer note que le christianisme a pris naissance dans un monde où l'art antique était en forte décadence. D'autre part, l'artisan chrétien des premiers âges se défiait de toute matérialisation du spirituel (et à ce propos, l'A. remarque qu'une conception sacramentelle de l'icone telle qu'on la retrouve chez Serge Bulgakov n'eût guère été comprise par les anciens, p. 21). L'originalité chrétienne se manifeste d'abord d'une façon négative par la sélection de vieux thèmes : l'abandon de plusieurs d'entre eux entraîne une perte en harmonie statique et en richesse plastique. On relève donc une certaine continuité, sans « genre » nouveau. Enfin, la technique et le goût artistique sont en régression. Mais d'où vient alors cette fascination qu'exercent encore sur nous les reliques de cet art chrétien antique ? La seconde partie du volume, intitulée *L'Homme nouveau* répond à cette question. Les formes ont reçu un nouveau contenu : « le christianisme ne semble créer que des contenus en sélectionnant les formes déjà existantes » (p. 101). C'est plutôt l'histoire de la pensée chrétienne qui commence qu'une histoire de l'art pour morphologues. Tout devient rayonnant de foi. La figuration de l'image humaine perd une dimension plastique pour en gagner une autre, spirituelle celle-là. Il s'agit d'un nouvel humanisme et d'un nouveau réalisme où les éléments du vieux monde sont mis au service de la Révélation (les *spolia gentium*). On souhaiterait que nos spécialistes modernes en « art religieux » s'inspirent davantage de ce procédé, dont le principe est la foi nourrie par l'Écriture et la Liturgie. Leurs œuvres en respireront davantage un sain réalisme et un véritable « œcuménisme », deux caractéristiques relevées par le Prof. van der Meer dans l'art chrétien ancien. Ce beau livre est écrit pour eux aussi. — La présentation de cette étude d'archéologie chrétienne est digne d'être soulignée : tant les illustrations que la disposition du texte témoignent d'une remarquable perfection technique. D. T. S.

J. G. Lockhart. — Cosmo Gordon Lang. Londres, Hodder et Stoughton, 1949 ; in-8, XII-482 p., 25/-

D. C. Carpenter. — Winnington-Ingram. The Biography of Arthur Foley Winnington-Ingram, Bishop of London, 1901-1939. Londres, Ibid., 1949 ; in-8, 358 p., 20/-

Disons d'emblée que nous avons ici deux témoins d'un genre de bio-

graphie nouveau pour plus d'un lecteur. Les AA. y sont avant tout soucieux de ne pas prêter à leurs sujets — on ne peut dire ici « héros » — des vertus ou des qualités dont Dieu ne les avait point nantis ; nous sommes à la limite extrême opposée à l'ancienne biographie. En second lieu, la moitié des livres, ou peu s'en faut est composée en petit texte. Mais cela dit, ajoutons que ces ouvrages sont d'une lecture on ne peut plus agréable et au plus haut point enrichissante pour ceux qu'intéresse l'anglicanisme. Par acquit de conscience, nous sommes bien obligé de dire que l'orthographe des clichés français de M. Carpenter n'est pas toujours très sûre, et que son latin contient deux « howlers » de proportions monstrueuses. Signalons aussi que le style intime de son livre lui donne un peu l'apparence d'une production destinée uniquement aux initiés du monde ecclésiastique anglican. Les abréviations C. O. S. et Q. A. B. sont-elles si connues du public général ? De même, beaucoup des *obiter dicta* de l'A. feraient penser à un ouvrage écrit pour la circulation privée. Les deux livres ont de bonnes Tables, mais une Table des dates principales serait d'une grande aide. — Qu'est-ce que l'unioniste y trouve ? Un monde insoupçonné pour le catholique, et surtout pour le prêtre catholique continental. Le milieu familial — tous deux étaient fils de pasteurs et tous deux célibataires ! — , le monde universitaire et finalement le ministère paroissial. Ici, la ressemblance avec des conditions connnes sera très grande, mais encore... Beaucoup s'étonneront de bien des détails de ces deux vies de prélats ; personne ne pourra ne pas admirer l'authentique valeur chrétienne de leurs existences : l'un débordant d'amour évangélique pour les âmes abandonnées, l'autre consumé par le désir de servir l'Église, tous deux possédés par la Parole de Dieu et le besoin de l'annoncer. Il ne faut pas se laisser impressionner par les trois bains par jour de l'évêque de Londres, ni par les « célébrations universitaires » et la prédilection pour la haute société de Lang ; il y avait autre chose que cela. Quant à W.-I., pas un mot sur son activité unioniste. Sur son voyage en Russie (1908), une page et demi de contenu purement anecdotique ; par contre, des développements intéressants sur le problème anglo-catholique et la réforme du Prayer Book. M. Lockhart dit du Dr. Lang : « Ses services rendus à la cause de l'Unité chrétienne furent sa plus grande contribution à l'Église », et à travers son livre, il donne une grande place à cette préoccupation constante du grand archevêque. A qui lit l'anglais, on ne saurait trop recommander la lecture de ces livres. Elle n'ennuie pas un seul instant, et d'autre part apprend énormément de choses que doit savoir celui qui veut traiter avec des Anglais. D. G. B.

Willibald Kirfel. — Die Dreiköpfige Gottheit. Bonn, Dümmler, 1948 ; in-8, 206 p., 72 gravures, 24,30 DM.

On ne pourrait mieux caractériser cet ouvrage qu'en reproduisant la propre expression de l'A. : « Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen ». Partant des trois grandes tendances de

l'hindouisme — cavernes monumentales d'Elephanta et d'Ellora, monuments de Kailasa, traditions littéraires du Ramayana et de Mahabharata et de ses Védas, toujours à la recherche précise du Trimurti — il passe ensuite au bouddhisme où il ne distingue pas moins de quatre divinités masculines et quinze féminines, toutes nanties de trois têtes ou de trois faces. Il en arrive enfin aux cinq autres figures du jinisme, qui ne se distinguent entre elles que par leurs attributs. Ce que l'A. se plaît le plus à montrer, c'est l'idéalité des mêmes types qu'on retrouve partout, aussi bien dans l'Iran que dans le Triglav des Slaves. Autour de la Méditerranée, il retrouve les trois têtes — ou même les trois corps — d'Hécate et de Geryone. — Tout cela, avec une richesse d'illustration documentaire, d'une réalisation pas toujours — hélas ! très satisfaisante. — L'A. conclut qu'à l'époque pré-indoeuropéenne a dû exister un centre méditerranéen de culture très important, auquel aurait appartenu aussi une grande partie des immigrants préhistoriques des Indes. D. J. L.

Gervase Mathew. — Byzantine Painting. (The Faber Gallery of Oriental Art). Londres, Faber et Faber, s. d. ; gr. in-4, 24 p., 10 pl. hors-texte.

D. Talbot Rice. — Byzantine Painting and Developments in the West before A. D. 1200. Londres, Avalon Press, 1948 ; in-4, 32 p., 37 pl. hors-texte.

Otto Demus. — Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. Londres, Kegan Paul Trench Trubner, 1947 ; in-8, 98 p., 66 pl. hors-texte.

Cette grande et artistique brochure du R. P. Gervase Mathew ne devait être qu'une sorte d'introduction à l'étude de la peinture byzantine ; et de fait, l'A. trace, pour les débutants, les grandes voies de cet art. Ses synthèses apportent quelque chose de neuf : elles paraissent réconcilier les tenants des diverses écoles qui cherchent à en expliquer les origines et les influences. L'A. voit trois caractères : reproduire l'antique, utilisation des motifs islamiques de décoration, recherche d'expressions nouvelles des situations dramatiques. Ces trois caractères correspondent aux trois périodes de l'Art byzantin. Les illustrations ont été choisies avec grand soin et pour beaucoup étaient peu connues.

L'introduction de Talbot Rice — pour cette étude des développements en Occident de la peinture byzantine, avant 1200 — n'est pas le « rite » auquel tout auteur traitant ces sujets se soumet ; l'A. essaye, ayant tiré profit des précédentes discussions, de donner une idée, acceptable par tous, des origines de l'art pictural byzantin. L'A. nous prouve aussi comment la peinture murale a toujours été pratiquée et ce avant, pendant et après l'utilisation de la mosaïque. La partie la plus importante de cet ouvrage est consacrée aux influences exercées par la peinture byzantine en Occident : en Angleterre et en Irlande, à la cour des Ottoniens et des Carolingiens. Tandis que les plus anciennes de ces peintures murales et de ces enluminures imitent le caractère abstrait de la première période

byzantine; celles du XII[e] s. (en France, par exemple) tendent au même réalisme qu'à Byzance. Ouvrage très bien illustré.

Otto Demus, bien connu par ses travaux précédents (sur Hosios Loukas en Phocide et sur les mosaïques de Saint-Marc à Venise) veut situer la mosaïque byzantine dans l'histoire générale de l'Art. A nouveau, il nous est rappelé que la mosaïque est un art religieux, qui représente des vérités religieuses et qui doit pénétrer l'âme de religion. L'A. nous dit comment, par la place qu'elles occupent dans l'édifice, par l'utilisation des surfaces courbes, etc., l'artiste exprime des idées, crée une atmosphère, compose un cadre : tous éléments destinés à mettre en valeur le symbolisme recherché par les artistes. — L'histoire de l'évolution de la mosaïqne occupe la seconde partie du volume ; l'explication de la décadence de la mosaïque est des plus instructives. Mais tous n'acceptent pas ces vues ; une étude plus approfondie nous paraît ici nécessaire et aussi un plus grand nombre de preuves. Lorsqu'il nous parle de la dernière époque, l'A. reprend une idée dont il s'est déjà servi : celle du « support », de l'espace mural dont dispose l'artiste. Peut-on vraiment expliquer le style d'une œuvre picturale par un élément aussi nécessaire ? Ne constatons-nous pas les mêmes caractères dans les enluminures, aux mêmes époques ? Le parchemin n'avait rien à y voir. — Il n'en reste pas moins que l'ouvrage d'Otto Demus est des plus attachants et témoigne d'une connaissance très étendue du sujet. Les 64 planches hors-texte valent des photographies. D. TH. BT.

RELATIONS

P. A. van Stempvoort. — Eenheid en Schisma. Nijkerk, Callenbach, 1950 ; in-8, XX-224 p.

L'unité de l'Église et le schisme sont étudiés ici à l'exemple d'une Église locale, celle que nous montre la I[re] Épître aux Corinthiens, si féconde en réflexions pour l'exégète. L'A. tente de préciser la structure de l'unité ecclésiale par une analyse phénoménologique. Il met en relief que le lien de l'unité est également visible en tant que lien d'organisation. L'*Ecclesia* du christianisme naissant témoigne de la conscience d'une double œcuménicité, l'une, horizontale, axée sur un centre terrestre, et l'autre, verticale, par laquelle la communauté chrétienne se savait en société avec les anges et ouverte sur le monde de Dieu. La fonction de l'apostolat, qui trouve son prolongement charismatique dans la *taxis* de la communauté, est patriarcale. Après la disparition du collège des premiers apôtres, l'élément œcuménique des relations interlocales qui, selon l'A. constitue le noyau de l'apostolat comme fondement de l'Église, se perpétue comme un bien permanent dans la structure sociale de celle-ci. La fonction apostolique elle-même ne se perpétue pas : la succession apostolique est une *contradictio in terminis* (p. 128). L'A. l'affirme, sans le prouver. L'Écriture parle de l'imposition des mains et le Christ a dit aux *onze* : « Voici que je suis avec vous tous les jours *jusqu'à la fin du*

monde ». Pourquoi l'A. n'admet-il pas avec Ph. H. Menoud (cité à la p. 127) que « l'apostolat, en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Église, se continue, comme le prouve l'exemple d'un Timothée et d'un Tite ainsi que le devoir prescrit à Timothée de s'assurer des successeurs » (*L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1949, p. 49) ? Timothée et Tite ne sont pas appelés « apôtres », c'est vrai ; aujourd'hui encore — et non sans raison — les évêques ne le sont pas non plus, tout en étant revêtus du *pouvoir apostolique*. Tout ce livre, où le phénomène de l'unité visible est si heureusement mis en lumière par une exégèse souvent intéressante, se trouve vicié par un préjugé injustifié concernant la structure et la fonction de l'apostolat, préjugé qui empêche d'en apercevoir toute la plénitude d'œcuménicité. Les conséquences peuvent en être graves. Nous en voyons une, p. ex., dans la critique de l'A. (p. 7) sur le petit ouvrage *De Roeping der Kerk* (Den Haag 1945) du Prof. H. Kraemer, où celui-ci plaide pour une « forte direction centrale » dans l'Église réformée néerlandaise en soulignant moins l'autonomie que la *christonomie* de la communauté chrétienne.

D. T. Strotmann.

Dr. H. van der Linde. — De Eerste Steen gelegd. Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-8, 280 p., 25 illustrations.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce beau volume à propos de la recension d'un autre ouvrage du même auteur (*Ir.* 1949, pp. 270 et s.). Le secrétaire général du Conseil œcuménique en Hollande nous fait ici une description fort vivante de la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam, 1948. Sous forme d'un récit détaillé, agrémenté d'anecdotes et de nombreux instantanés pris sur le vif, les *facta et dicta* de ces journées mémorables sont évoqués avec un relief saisissant et particulièrement suggestif. Ce livre mettra le lecteur en contact avec un monde chrétien frémissant de grandes aspirations mais aussi conscient de son indigence et de ses responsabilités. Ces pages constituent une excellente introduction au véritable « climat » de l'œcuménisme actuel et en montrent quelques aspects très riches en promesses pour l'avenir.

D. T. S.

Hubert Jedin. — Geschichte des Konzils von Trient. Fribourg-en-Br., Herder, 1949 ; in-8, XVI-244 p., 26 DM. relié.

Joseph Lortz. — Die Reformation in Deutschland. I : Voraussetzungen, Aufbruch, Erste Entscheidung ; II : Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. Ibid., 1949 ; 3e éd. 1949 ; in-8, XII-436 et X-342 p., 45 DM. les deux vol. reliés.

Ernst Walter Zeeden. — Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Ibid., 1950 ; in-8, XII-390 p., 14 DM. rel.

Les deux imposants volumes du Prof. Lortz que nous annonçons ici encore une fois (la 1re édition en remonte à 1940), seront utilement com-

plétés par un autre ouvrage magistral dont le Ier tome vient de paraître : *L'Histoire du Concile de Trente* de H. JEDIN, laquelle nous introduira davantage encore dans le fond même des grands remous religieux du XVIe siècle. Ce volume ne raconte encore que le prélude du « drame sacré » (p. 460) du grand concile, et nous jette dans la mêlée de ses préparations plus ou moins profanes, avec toutes les complications politico-religieuses de ces temps troublés. Il se divise en deux parties, dont l'une expose l'histoire des dernières escarmouches de la papauté avec les partisans de l'idée conciliaire (Bâle — Ve Latran), et les tentatives de réforme avant Luther. L'A. estime qu'on ne peut voir dans ces tentatives un courant puissant de vie nouvelle que — comme les historiens catholiques l'affirment parfois — le mouvement luthérien aurait par la suite arrêté ou fait dévier (p. 132). La meilleure preuve du reste de cette impuissance semble être la pénible préhistoire du Concile, période marquée par une inconscience et une apathie quasi générales (2e partie). Ce retard de vingt ans et plus fut « un malheur immense pour l'Église » (Pastor). Sous prétexte du « concile futur », de nombreux abus et compromis s'étaient infiltrés, augmentant encore la confusion et la perplexité. Ce qui aurait été évité si le concile avait pu avoir lieu vingt ans plus tôt, n'est pas, comme le dit l'A., du ressort de l'historien ; toutefois, les suppositions qu'il fait ne sont pas déplacées : et il semble bien que les événements de la Réforme n'auraient pas pris de telles proportions. Notons que le savant tridentiniste paraît avoir compris l'importance d'Érasme et de ses efforts pour rendre à la formation chrétienne « une théologie ancienne et authentique » (p. 126), mieux que Lortz qui s'arrête trop à des détails secondaires (I, pp. 127 et sv.) à mettre simplement sur le compte du tempérament érasmien.

Quant au livre du Prof. ZEEDEN, il rendra d'excellents services, en permettant de voir Luther et la Réforme dans la perspective des opinions que s'en faisait le luthéranisme aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Il est étonnamment révélateur sur la nature même du protestantisme dans son développement historique, où, du réformateur tout entier, ne resterait en fin de compte qu'une seule image, un seul souvenir assez pâle somme toute : celui d'un champion de la liberté. On vivait dans l'illusion de continuer la Réforme, mais en fait on en vint à une émancipation progressive de la raison au détriment de la foi. Commencée comme un mouvement foncièrement chrétien, la Réforme aboutit à un résultat diamétralement opposé à son intention première. Cependant, l'A. nous montre que des normes plus théologiques ne se sont pas perdues dans les branches confessantes de l'Église évangélique (l'exemple d'un Hamann). De plus en plus, ce qui ne fut qu'accessoire et superficiel dans le mouvement réformé commence à tomber, pour en laisser apparaître la quintessence. Aussi, et non sans raison, l'ouvrage de M. Zeeden — un 2me vol. en publiera les documents utilisés — se termine-t-il sur de grands espoirs. Félicitons les éditions Herder de nous présenter avec tant de perfection technique ces trois ouvrages érudits qui jettent une si grande lumière sur des sujets très apparentés.

D. T. STROTMANN.

LIVRES REÇUS *(suite)*

Mgr PIETRO BARBIERI et Prof. ULISSE PUCCI, *Rom und das katholische Italien.* Einsiedeln, Benzinger, 1950 ; in-12, 1480 p. et cartes, 23 fr. s. — ROMANO GUARDINI, *Vorschule des Betens.* Ibid., 1943 ; in-12, 272 p. — MAURICE ZUNDEL, *Das Hohelied der Heiligen Messe.* Lucerne, Rex Verlag, 1948 ; in-12, 304 p., 9,80 fr. s. — BERNHARD DURST O. S. B., *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt ?* Beuron, Benediktinische Monatschrift, 1949 ; in-8, 74 p.

AUGUSTIN TELLKAMP, *Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission.* Munster-en-W., Aschendorff, 1950 ; in-8, 72 p., 3,60 DM. — ERNST LASLOWSKI, *Geschichte aus dem Glauben.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949 ; in-12, VIII-136 p., 3,80 DM. — LUDWIG NEUNDÖRFER, *Unser Schicksal.* Francfort s/M., Knecht, 1948 ; in-8, 182 p. — ALFRED DELP, S. J., *Zur Erde entschlossen.* Ibid., 1949 ; in-8, 244 p. — ALFRED DELP, S. J., *Im Angesicht des Todes.* Ibid., 1947 ; in-8, 182 p. — FRIEDRICH DESSAUER, *Religion im Licht der heutigen Naturwissenschaft.* Ibid., 1950 ; in-12, 64 p., 2,80 DM. — CARL SONNENSCHEIN, *Die Frohe Botschaft heute.* Erklärung der Sonntagsevangelien. Neu herausgegeben von Maria Grote. Ibid., 1950 ; in-12, 130 p., 3,80 DM. — CARL SONNENSCHEIN, *Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen.* Herausgegeben von Maria Grote. Ibid., 1950 ; in-12, XX-200 p., 3,60 DM. — IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Die Leibhaftige Kirche,* Gespräch unter Laien. Ibid., 1950 ; in-12, XII-272 p., 5,60 DM.— *The Chronicle of Convocation. Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Second Georgio Sexto regnante.* The Upper and the Lower Houses in the Sessions of January 13 and 14, Sessions XXIV and XXV. Londres, S. P. C. K., The Church Bookshop, 1949 ; in-8, N° 1, II.-9,8-XXXII-114-(17) p., 3 s. — Id. Sessions XXVI, XXVII and XXVIII, May 17, 18 and 19, 1949, N° 2, II.-10, 15-XL, 115-285, 7-30-(17) p. — Id. Sessions XXIX, XXX and XXXI, October 12, 13 and 14, 1949, N° 3, II.-11, 12-XXXVI, 287-429, 10-5-(17) p. — Id. Sessions XXXII and XXXIII, January 12 and 13, 1950, N° 1, II.-12, 20-XXXV-156-(17) p. — Id. *The Third Convocation Georgio Sexto regnante,* Sessions I, II and III, May 23, 24 and 25, 1950, N° 2, III.-1, 12-XLIII-157-350-4-4-(19) p. — C. C. MARTINDALE S. J., *The Message of Fatima.* Londres, Burns, Oates et W., 1950 ; in-8, 184 p., 10/6. — REV. J. DE BOER, *Unity of Sacrifice in the Eastern and Western Churches.* A Comparative Review of tbe Byzantine Liturgy and the Latin Mass. Washington, S. Josaphat's Seminary, 1947 ; in-8, 78 p.

ADA A. SNYDER, *The Bible Way to Answered Prayer.* Chicago, 1946 ; in-16, 64 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

Dr. Winterhager, 336. — Le Cimade, 337. — M. Visser 't Hooft sur la raison d'être de F. et C., 446. — *The Church in the Purpose of God*, 446. — Intentions pour la semaine de Prières, 446. — Tournée de M. Tomkins, 446. — Commission sur l'intercommunion, 447. — Film du conseil œcuménique, 447.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur.

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 1 dec. 1950.

Cum permissu Superiorum

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. (*Imprimé en Belgique*)